LES SYNCRÉTISMES DANS LES RELIGIONS DE L'ANTIQUITÉ

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

M. J. VERMASEREN

TOME QUARANTE-SIXIÈME

FRANÇOISE DUNAND ET PIERRE LÉVÊQUE

LES SYNCRÉTISMES DANS LES RELIGIONS DE L'ANTIQUITÉ

LEIDEN
E. J. BRILL
1975

FRANÇOISE DUNAND ET PIERRE LÉVÊQUE

LES SYNCRÉTISMES DANS LES RELIGIONS DE L'ANTIQUITÉ

COLLOQUE DE BESANÇON

(22-23 OCTOBRE 1973)

Avec 8 planches

LEIDEN
E. J. BRILL
1975

Centre de recherches d'Histoire Ancienne de l'Université de Besançon.
Centre de recherches d'Histoire des Religions
de l'Université de Strasbourg II.

ISBN 90 04 04332 2

Copyright 1975 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands
All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

TABLE DES MATIÈRES

Françoise DUNAND et Pierre LÉVÊQUE, Avant-propos VII

Jean LECLANT, Points de vue récents sur le syncrétisme dans la religion de l'Égypte pharaonique 1

Pierre LÉVÊQUE, Le syncrétisme créto-mycénien 19

Jean POUILLOUX, Syncrétisme religieux à Salamine de Chypre? . 76

Emmanuel LAROCHE, La réforme religieuse du roi Tudhaliya IV et sa signification politique 87

Ileana CHIRASSI COLOMBO, Acculturation et cultes thérapeutiques . 96

Raymond BLOCH, Processus d'assimilations divines dans l'Italie des premiers siècles 112

Marcel LE GLAY, Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne . . 123

Françoise DUNAND, Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine 152

Emile CONDURACHI, Le syncrétisme religieux en Dacie 186

Rudolf FELLMANN, Quelques aspects de syncrétisme en territoire helvète 200

Marc PHILONENKO, Le *Poimandrès* et la liturgie juive 204

René NOUAILHAT, Remarques méthodologiques à propos de la question de « l'hellénisation du christianisme ». Syncrétisme, herméneutique et politique 212

AVANT-PROPOS

En juin 1971, le Centre de Recherches d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg II et le Centre de Recherches d'Histoire ancienne de l'Université de Besançon organisaient en commun, à Strasbourg, un colloque consacré au problème des syncrétismes dans les religions grecque et romaine, colloque dont les actes ont été publiés depuis par les soins des P.U.F. Dès l'époque de cette rencontre, il était apparu que nos travaux, bien loin d'épuiser un sujet aussi riche et aussi complexe, ne pouvaient constituer qu'un point de départ pour des recherches ultérieures, dans la mesure où ils essayaient de préciser, à l'aide d'exemples choisis dans des domaines très divers, quelques-uns des aspects que recouvre la notion, à bien des égards ambiguë, voire dangereuse, de syncrétisme. En ce sens, l'essai de typologie qui termine le volume représentait la somme des conclusions auxquelles nous amenaient nos échanges, et en même temps un projet destiné à relancer la recherche à l'aide d'un système analytique efficace et d'une terminologie clairement définie.

Après un temps de réflexion, il nous a paru bon de reprendre la recherche sur ce « sujet d'investigation inépuisable » que constitue le syncrétisme, selon les termes du doyen M. Simon. Un nouveau colloque, suite logique du précédent, a donc eu lieu à Besançon, les 22-23 octobre 1973, sous l'égide de nos deux Centres, et grâce à l'amicale collaboration de Marc Philonenko, Directeur du Centre de Recherches d'Histoire des Religions de Strasbourg. La perspective choisie est différente de celle de nos premiers entretiens; alors que ceux-ci concernaient essentiellement les religions grecque et romaine dans leurs rapports avec d'autres systèmes religieux, en particulier orientaux, nous avons voulu, pour ce 2^{e} colloque, élargir, dans le temps et dans l'espace, le champ de nos recherches; une partie des travaux présentés ici est donc consacrée aux syncrétismes d'époque ancienne, dans des secteurs géographiques très divers — Égypte pharaonique, Chypre, monde hittite, Grèce mycénienne —, tandis qu'une deuxième série de communications envisage le problème des syncrétismes à l'époque impériale romaine dans un champ très vaste qui va de l'Afrique aux provinces danubiennes. Nous pensons, ce faisant, avoir soulevé de nouvelles questions, et en particulier celle, encore si mal connue, de l'utilisation idéologique et politique des phénomènes syncrétistes. D'autres questions naîtront sans doute; nous ne prétendons pas apporter des réponses toute faites, mais suggérer des voies d'approche et des systèmes d'interprétation.

Le Professeur M. J. Vermaseren, responsable, aux Éditions E. J. Brill, des Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, a bien voulu accepter de publier nos travaux dans la collection qu'il dirige; qu'il en soit chaleureusement remercié, ainsi que tous ceux qui, à des titres divers, ont aidé à la mise au point de ce volume.

Françoise DUNAND et Pierre LÉVÊQUE

JEAN LECLANT

POINTS DE VUE RÉCENTS SUR LE SYNCRÉTISME DANS LA RELIGION DE L'ÉGYPTE PHARAONIQUE

Pour débattre avec profit sur le syncrétisme dans la religion de l'Égypte pharaonique, il faudrait au préalable avoir défini de façon quelque peu précise tant le syncrétisme que la nature de la religion de l'Égypte antique. Mais sans doute, des deux côtés, sommes-nous loin d'être au point. Nous sommes réunis ici, dans la suite des séances tenues en juin 1971 à Strasbourg, pour tenter de cerner les aspects si divers de la notion de syncrétisme. Par votre invitation même, vous me faites entendre que je serais censé être en mesure de vous présenter les vues les plus communément admises en ce domaine par les égyptologues. Mais en fait, en l'absence d'enquêtes détaillées et approfondies qui font encore totalement défaut, on doit souligner d'emblée combien provisoire et partiel ne peut qu'être cet exposé consacré à un ensemble de questions particulièrement délicates et complexes. Je ne me serais jamais engagé dans une telle contribution si les organisateurs de ce colloque n'avaient insisté auprès de moi sur la nécessité que soit présente l'antique Égypte dans les débats et si je ne savais pouvoir compter sur leur amicale indulgence. Nul n'est plus assuré que moi que ces notes, sans doute prématurées, sont susceptibles de nombreuses retouches et compléments.

Dans leurs descriptions et analyses de la religion égyptienne, les auteurs récents ont abordé, plus ou moins directement, le problème du syncrétisme [1]. Il serait fastidieux — et hors de propos — de les passer en revue, d'autant plus que généralement ils admettent, sans plus s'y arrêter, que le syncrétisme est un « procédé » fondamental de la religion égyptienne. Il s'agit ici d'un syncrétisme que nous pourrions qualifier d'interne, par opposition aux diverses formes de syncrétisme de contact [2]. Pour rendre compte de l'opinion commune, moyenne, il suffit de citer J. Vandier [3]: « Le syncrétisme qui est, d'une façon générale, la fusion de plusieurs systèmes philosophiques ou religieux, exprime, dans le cas particulier de l'Égypte, la tendance, si nettement attestée dans ce pays, à identifier un dieu à un autre dieu de façon à faire de cette dualité divine un être unique dans lequel se retrouvent les caractères, primitivement indépendants, de ses deux éléments formateurs. Le syncrétisme, qui est apparu dès les plus anciens temps de l'histoire égyptienne, s'est rapidement développé, et les occasions ne manqueront pas, dans la suite de cet exposé, de mentionner les innombrables conquêtes que fit, au cours des siècles, ce procédé essentiellement dynamique ». A propos de « identifier », J. Vandier ajoute en note [4]: « Nous verrons plus loin (p. 241) qu'il ne s'agit pas exactement d'une identification ».

---

[1] J. Vandier, *La religion égyptienne*, coll. Mana, I, 1949, p. 14, 239-240; H. Bonnet, Zum Verständnis des Synkretismus, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache* (= *ZÄS*), 75, 1939, p. 40-52; *id.*, *Reallexikon der aegyptischen Religionsgeschichte*, 1952, p. 237-241; S. Morenz, *Ägyptische Religion*, 1960, p. 147-154 (trad. franç. *La religion égyptienne*, 1962, p. 187-198); H. Junker, *Die Geisteshaltung der Aegypter in der Frühzeit*, 1961, p. 130 *sq.*; E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt, 1971, p. 82-90.

En fait, l'ouvrage de base, le *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* de H. Bonnet, Berlin, 1952, réserve quelques pages (p. 237-241) au syncrétisme, à l'intérieur de la notice plus générale « *Götterglaube* »; l'exposé, fort substantiel, avait été préparé par un article du même auteur : « Zum Verständnis des Synkretismus », dans *ZÄS*, 75, 1939, p. 40-52. D'autre part, un chapitre vient d'être consacré à notre problème au cœur d'une des analyses les plus récentes et des plus pénétrantes de la religion égyptienne, *Der Eine und die Vielen* (Darmstadt, 1971, p. 82-90) d'Erik Hornung.

---

[2] Les syncrétismes de contact, avec les multiples formes d'emprunts qu'ils supposent d'une civilisation à l'autre et les problèmes d'acculturation qu'ils peuvent poser, ont été parfaitement définis et classés par Pierre Lévêque dans l'essai de typologie présenté dans *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris, 1973, p. 179-187. Malgré son caractère si profondément original, l'Égypte pharaonique a connu des problèmes de cet ordre, au Nouvel Empire, lors de l'introduction des cultes venus d'Asie; *cf.* R. Stadelmann, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden, 1967; W. Helck, Zum Auftreten fremder Götter in Ägypten, dans *Oriens Antiquus*, 5, 1966, p. 1-14; E. Otto, Anerkennung und Ablehnung fremder Kulte in der ägyptischen Welt, dans *Saeculum*, XIX, 1968, p. 330-343. Pour les aspects du syncrétisme dus au contact avec la religion grecque, *cf.* Fr. Dunand, Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique, dans *Les syncrétismes*, Paris, 1973, p. 79-93; *id.*, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden, 1973, et l'exposé de Mlle Françoise Dunand au présent colloque.

[3] J. Vandier, *La religion égyptienne*, coll. Mana, 1949, p. 14.

[4] *Id.*, *ibid.*, p. 14, n. 1.

Le titre même est significatif : « L'un et les multiples ». Car le problème du syncrétisme nous place d'emblée face à un des débats les plus importants concernant la religion égyptienne : celui du polythéisme et du monothéisme. Il est inutile de rouvrir en détail ici ce lourd dossier puisque désormais le point a été fait — et magistralement — par E. Hornung [5]. On sait comment au-delà des apparences, si nombreuses et foisonnantes, des innombrables divinités du panthéon égyptien, on a vite été amené à envisager l'unité du divin, voire l'existence d'un « dieu unique et increé » dans l'Égypte ancienne. C'est le restaurateur des études d'Égyptologie en France, le Vicomte Emmanuel de Rougé qui, dès 1860 [6], émit cette thèse, reprise bientôt par le grand égyptologue anglais Sir Peter Le Page Renouf [7]. Soutenue avec des nuances diverses, combattue certes aussi, la thèse d'un monothéisme originel s'est appuyée en particulier sur les textes des « sagesses » où il est fréquemment fait mention de « dieu », sans autre spécification. A partir de 1930, le chanoine H. Junker tenta de mettre en évidence la trace d'un dieu suprême primitif, « le grand » (*wr*), dans la lignée des recherches de l'école viennoise du Père W. Schmidt sur l'« *Urmonotheismus* ». Puis en 1948, le chanoine E. Drioton résumait ses idées sur le « monothéisme de l'Égypte ancienne » [8].

Plus récemment, en 1964, paraissaient en allemand deux livres aux titres révélateurs : E. Otto, *Gott und Mensch nach den aegyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit* et S. Morenz, *Gott und Mensch im alten Aegypten.* Le singulier *Gott* est significatif. La même année, S. Morenz, théologien, faisait paraître un autre essai destiné à démontrer plus spécialement la montée et l'émergence d'un dieu transcendant (*Die Heraufkunft des transzendanten Gottes in Ägypten*). Les lignes maîtresses du système de S. Morenz avaient été exposées par lui peu avant dans son *Ägyptische Religion* [9].

Pour notre propos, il est évidemment d'une importance première de savoir si nous devons continuer à considérer la religion égyptienne comme le jeu multiple d'un panthéon exubérant, ou, au contraire, comme la manifestation d'une force primordiale et unique; comme un aspect particulièrement caractéristique du polythéisme, ou, au contraire, comme l'expression plus ou moins achevée d'un monothéisme suprême. Notons d'emblée que ce qui frappe, tout au cours des trois millénaires et plus que perdure la religion égyptienne, tout au long des innombrables sites de la vallée du Nil, c'est la multitude des divinités, de leurs noms et de leurs épithètes, la richesse et la diversité de leur iconographie, de leurs emblèmes, de leurs formes empruntées non seulement à l'anthropomorphie, mais au règne animal, voire végétal ou minéral.

---

[5] E. Hornung, *o.c.*; *cf.* déjà du même auteur *Einführung in die Ägyptologie*, Darmstadt, 1967, p. 59-62.

[6] E. de Rougé, *Revue Archéologique*, I, 1, 1860, p. 72 *sq.*

[7] Sir Peter Le Page Renouf, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, 1880.

[8] E. Drioton, La religion égyptienne dans ses grandes lignes, dans *Revue du Caire*, n° 84, p. 3-23; *cf. Cahiers d'Histoire Égyptienne*, janvier 1949, p. 149-168.

[9] *Cf. supra*, n. 1.

Ces divinités n'ont pas des contours absolument tranchés. Selon les lieux, la même divinité peut présenter des variations multiples, se parer d'épithètes diverses, offrir des emblèmes différents, apparaître même sous des formes contradictoires. Ainsi Thot, dieu cosmique, mais aussi plus particulièrement divinité d'Hermopolis, est lié tant à l'ibis qu'au babouin; il peut se manifester sous forme d'un de ces animaux ou, sur un corps humain, emprunter la tête de l'ibis; ses épiclèses le mettent en rapport avec le comput lunaire, la magie, l'écriture, les activités scientifiques en général, le rituel et l'ordre social. C'est un dieu favorable, mais on le trouve parfois aussi ennemi d'Osiris [10].

Cependant, le nombre des formes d'apparition demeure restreint et n'est nullement susceptible d'une extension arbitraire. Amon peut prendre divers aspects; ce n'est cependant jamais ni la lune ni un arbre. Lorsque nous verrons se produire des assimilations, celles-ci répondent à des chaînes de correspondances précises.

D'autre part, au cours d'une très longue évolution, de l'aube de la préhistoire jusqu'aux conceptions alambiquées des grandes élaborations théologiques des temples ptolémaïques, les divinités égyptiennes se sont manifestées sous des aspects variables. Il n'est pas sûr que les modifications aient suivi un schéma rigide, comme celui que suggérait G. Jéquier (*Considérations sur les religions égyptiennes*, Neuchâtel, 1949), depuis des sortes de totems à aspect surtout minéral ou végétal jusqu'aux assimilations animales et enfin aux aspects anthropomorphiques. Cette élaboration millénaire, aux étapes multiples, marquée d'éventuels retours ou de coupures abruptes, doit évidemment être prise en considération pour une analyse des aspects syncrétistes de la religion égyptienne. De façon préliminaire, il est besoin d'une analyse détaillée qui suive l'évolution dans le temps et se conforme à la diversité des lieux.

---

[10] P. Boylan, *Thoth, the Hermes of Egypt*, Londres, 1922; C. J. Bleeker, *Hathor and Thoth*, Leiden, 1973.

En fait, en dehors de l'épisode amarnien, vigoureusement rejeté par la pensée traditionnelle de l'ancienne Égypte, l'essence de la religion égyptienne nous apparaît d'une nature radicalement différente de celle du monothéisme. Dans une de ces synthèses dont il avait le secret et qui, nous l'avons vu, portait un titre provocateur : « Le monothéisme de l'ancienne Égypte », le chanoine E. Drioton écrivait prudemment : « la religion égyptienne officielle fut toujours un polythéisme sollicité par le monothéisme philosophique de ses fidèles; chez les plus éclairés de ceux-ci, la religion privée fut le plus souvent un monothéisme entaché de polythéisme »; il faisait ainsi allusion évidemment aux textes des Sagesses dans lesquels se profile une sorte de dieu des Sages.

Tout au plus doit-on reconnaître qu'à travers chacun des dieux, c'est la totalité du divin qu'appréhendait le pieux Égyptien. C'est en ce sens qu'on peut définir la religion égyptienne comme un hénothéisme, ainsi que l'ont fait, à la suite de Le Page Renouf, Schelling ou W. Max Müller. Si le principe d'unité du divin se trouve ainsi établi, il n'en reste pas moins que selon les lieux, les fonctions ou telle autre spécification, la multiplicité des dieux d'un panthéon particulièrement touffu ne cesse d'être présente.

Ces dieux égyptiens multiples, quels en sont les caractères fondamentaux? Ils ne sont ni éternels, ni tout-puissants. Malgré l'épithète de primordiaux, ils ont tous été créés — même s'ils se sont créés eux-mêmes, et ils ne sont pas immortels; leurs pouvoirs, de plus, sont limités, spécifiés, et non pas absolus. Comme nous l'avons déjà vu, un certain vague, pour ne pas dire quelque confusion, règne dans le monde des dieux égyptiens [11]; formes, noms et épiclèses semblent mal limités et quelque peu interchangeables. Chacun des dieux revêt des formes d'apparition variées. Ils assument des fonctions très diverses, souvent disparates. Avec ce

---

[11] Ceci a été souligné par exemple par G. van der Leeuw, *Godsvoorstellingen in de Oud-Aegyptische Pyramidetexten*, Leiden, 1916, p. 120, et par H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, New York, 1948, p. 26; *cf.* E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt, 1971, p. 90.

« flou » et ces limitations, sans doute touchons-nous à l'une des racines de ce qui peut apparaître « syncrétisme ».

Les dieux égyptiens ont tout à la fois possibilité et besoin de s'unir pour confondre leurs forces. Le fondement du syncrétisme est sans doute la volonté pieuse d'efficacité ressentie par les fidèles beaucoup plus que le résultat de manœuvres de politique religieuse. Pendant longtemps, on a voulu voir dans le syncrétisme l'état final d'une sorte de marchandage culturel : par la fusion des cultes locaux, ou la participation des dieux locaux dans les formes plus générales de divinités cosmiques, on aurait voulu éviter des conflits ou affermir des alliances. Si de telles préoccupations sont parfois évidentes, il n'en reste pas moins qu'il y a bien souvent un mouvement de foi profond. Les grands hymnes religieux en témoignent. Comme l'a souligné S. Morenz, la théologie ne s'explique pas uniquement par l'histoire et la politique, mais aussi et essentiellement par la religion. Si différentes des nôtres sont les conceptions de l'ancienne Égypte qu'elles peuvent nous apparaître souvent illogiques, inachevées, contradictoires — mais nous devons les prendre telles qu'elles sont.

Il y a une tendance fondamentale de l'Égypte pharaonique d'unir ses dieux en des assemblages qui sont qualifiés quelquefois d'hétéroclites par des jugements de valeurs — hâtifs, en tout cas hors de propos. Peut-on y déceler quelque évolution, comme le laisserait croire le vocabulaire habituellement usité : « le développement du syncrétisme », « le syncrétisme qui fleurit à la basse époque ». En fait, dès les hautes époques, on trouve des formes composites. Peut-être dès la IIème dynastie existe-t-il des Horus-Min [12]. Dans les Textes des Pyramides de la fin de l'Ancien Empire, au § 152, on rencontre Rê-Atoum; ceci désigne Atoum en tant que créateur, que dieu-soleil : Rê. Pour prendre un exemple local, dès les hautes époques Khenty-Khety est tout à la fois un crocodile, un faucon, un taureau [13]. Selon les époques et les contingences politiques, tel ou tel attelage syncrétique apparaît avec une plus ou moins grande fréquence. Ainsi, au Moyen Empire, sont en faveur Sobek-Rê et bien entendu Amon-Rê; le dieu impérial de la capitale Thèbes est exalté dans son aspect de dieu créateur et solaire : Rê.

---

[12] Zaki Y. Saad a retrouvé à Helouan un emblème de cuivre figurant un faucon reposant sur le symbole de Min (*The Excavations at Helouan*, Oklahoma, 1969, p. 74 et pl. 113).

[13] H. Kees, *ZÄS*, 64, 1929, p. 107 *sq.*; W. Barta, *ZÄS*, 99, 1973, p. 76-81.

Notons que dans le culte proprement dit, au niveau du sacrifice ou des fêtes, la particularité de chaque dieu tend cependant à être affirmée parfois de façon assez jalouse. « Je n'ai pas assimilé (*stwt*) ta couleur (= ta personnalité) à (celle) d'un autre dieu » affirme un prêtre dans le rituel quotidien de sa divinité locale (*Pap. Berlin* 3055,5). Le syncrétisme est affaire essentiellement de théologie. Son domaine d'expression favorite est celui des hymnes.

Les problèmes que pose la classification des types possibles de syncrétisme dans la religion pharaonique sont des plus complexes et mériteraient nombre d'enquêtes préparatoires. En l'absence de celles-ci, nous ne pouvons ici que présenter quelques exemples, pour mettre en évidence combien les modalités du syncrétisme égyptien sont diverses. Il y a en quelque sorte des degrés dans le syncrétisme de l'Égypte pharaonique, ce qui rendra sans doute encore plus difficile qu'ailleurs une définition simple et unique de ce concept.

Le plus souvent, il y a liaison de deux ou trois divinités. Mais, de façon générale, aucune de ces liaisons consacrées n'entraîne d'exclusivisme : à côté de Min-Horus, on trouve également Min-Amon et Min-Rê; à côté d'Amon-Rê, Sobek-Rê ou Khnoum-Rê. C'est que le syncrétisme égyptien ne signifie nullement « identification » ou « fusion ». Il s'agit plutôt de la présence d'une divinité près d'une autre, ou mieux même dans une autre. Encore, cette sorte de co-existence, de co-habitation, est-elle provisoire et d'aucune façon définitive. Aucun des dieux ne se perd dans l'autre. Les dieux restés indépendants sont capables en même temps d'autres unions, chacun de son côté. Il n'y a dans cette assimilation rien de statique, c'est-à-dire d'essentiel et d'éternel; mais, selon une interprétation dynamique, chaque dieu, de façon temporaire, unit sa force à celle d'un partenaire; selon les circonstances, tel dieu sera la forme extérieure où pourra prendre place un autre dieu.

L'union peut être des plus intimes, au point d'être une sorte de consubstantiation. Celle-ci s'exprime de diverses façons. Un dieu peut apparaître sous la forme d'un autre; ainsi dit-on d'Amon : « Tu as fait (ta) première forme d'apparition (*kheperou*) comme Rê » [14]. De façon décisive, on peut lire dans l'hymne à Amon de Leyde, chapitre 200 : « Rê lui-même s'est mis dans le corps d'Amon »[15]. Tel dieu peut aussi être dit le « ba » ou l'image d'un autre dieu[16]. En certains cas, les « bas » de deux dieux deviennent un « ba uni ». « Les bas d'Osiris et de Rê se rencontrent à Mendès et deviennent là un ba uni » (*CT* IV, 276 sq.). Dans les Textes des Sarcophages, on lit : « Osiris est apparu comme Rê après qu'il a hérité de son trône (le trône de Rê), afin qu'il puisse dominer sur les deux rives » (*CT* I, 191 et III, 126)[17]; ailleurs, on mentionne « Osiris dans sa forme de Rê »[18]. Dans le Livre des Morts, Osiris et Rê semblent en de nombreux points indifféremment nommés. Dans le Livre de l'Amdouat, le cadavre d'Osiris et celui de Rê ont même valeur[19]. Sans doute pareille tradition remonte-t-elle au début du Nouvel-Empire, sinon même à une époque antérieure[20]. La théologie d'Amarna tenta une identification Rê-Aton-Osiris[21]. On en viendra même à la XXIème dynastie à mentionner un « ba uni de Rê-Osiris, dieu grand »[22]. La signification d'une telle alliance est donnée par le Livre de l'Amdouat : de même que toute autre créature ou autre élément de la création, Rê entre quotidiennement dans le royaume des morts et devient un Osiris; mais cette présence d'un dieu dans l'autre ne dure que l'espace d'une nuit; dès le matin, Rê renaît à l'horizon et reprend son autonomie; pendant ce temps, demeure dans l'au-delà une « image » de lui [23]; dans cette consubstantiation brève, mais constamment renouvelée en fonction du cycle de l'alternance diurne et nocturne, il y a évidemment un aspect du syncrétisme tout autre que celui par exemple de l'union d'Amon et de Rê en Amon-Rê.

---

[14] A. Bakir, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (= *ASAÉ*), XLII, 1943, p. 87 et pl. IV, l. 13-14.

---

[15] J. Zandee, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, 1948, pl. IV, 13 et p. 78.

[16] Pour la notion de « *ba* », on se reportera aux travaux de L. Žabkar (*A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, 1968) et de Wolf-Brinkmann (*Versuch einer Deutung des Begriffs « bꜣ » anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches*, 1968). — Sur le problème des hypostases, *cf.* H. Ringgren, *Word and Wisdom, Studies in the Hypostatization of divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund, 1947.

[17] *Cf.* l'hymne à Osiris, A. Moret, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, XXX, 1930, p. 737-738 et pl. III, l. 12-13. — Sur l'identification d'Osiris et Rê, *cf.* Ph. Derchain, *Le papyrus Salt 825* (*B.M. 10051*), *rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles, 1965, p. 35-40.

[18] *Papyrus British Museum* 10568, XVI, 13; *cf.* R. O. Faulkner, *An Ancient Egyptian Book of Hours*, p. 25* (16,13).

[19] E. Hornung, *Das Amduat, die Schrift des verborgenen Raumes*, Wiesbaden, 1963, II, 115-124; cf. p. 135, 155, 162, 193.

[20] E. Hornung, *o.c.*, p. 124.

[21] E. Drioton, *ASAÉ*, XLIII, 1943, p. 37 et 42-43.

[22] A. Piankoff et N. Rambova, *Mythological Papyri*, 1957, n° 7, scènes 3 et 5, p. 89-90.

Le syncrétisme égyptien ne se borne pas, comme on l'a dit trop souvent, à la mise en rapport d'un dieu local et d'un dieu supérieur : dieu cosmique ou dieu d'Empire; on constate l'union entre eux de dieux purement locaux ou de dieux cosmiques, ou de divinités diverses ayant des fonctions proches. Même l'obstacle de la différence de sexe peut se trouver dépassé : dans des constructions théologiques, Neith et Ptah peuvent être confondus; cependant demeurent exceptionnelles des créations telles que Neith-Osiris, Mout-Min ou Horus-Sothis [24].

L'union se fait d'abord — et essentiellement — par le nom. Celui-ci, dans l'Égypte ancienne, est une des formes éminentes d'existence; la vertu du nom est par elle-même créatrice. Ainsi, à côté d'Amon et de Rê, Amon-Rê existe en tant que tel.

D'un dieu à l'autre, il peut y avoir aussi très facilement transfert de qualités; si bien que dans un hymne à Ptah (*Pap. Berlin* 3048, IX, 4a-12a), l'on rencontre des titres et expressions qui ne sont nullement ceux du dieu de Memphis, mais ceux de Rê et d'Amon.

L'assimilation peut se faire également par la forme. Ainsi en est-il des divers dieux faucons qui ont tendance à converger vers l'image en quelque sorte générique d'Horus. En Nubie sont souvent associés l'Horus de Miam, l'Horus de Bouhen, l'Horus de Bak et accessoirement l'Horus de Meha [25]; dans ce cas, ce pourrait être d'ailleurs des formes locales d'un même et unique dieu. La similitude des fonctions est également propice; les déesses du ciel se confondent : Nout et Hathor; les dieux des morts, Osiris, Sokaris, Khentamentyou se rapprochent au point même de véritablement fusionner : il est difficile de distinguer Osiris et Khentamentyou.

---

[23] E. Hornung, *Das Amduat*, II, p. 193.

[24] E. Hornung, *Das Eine und die Vielen*, 1971, p. 88, n. 11.

[25] Chr. Desroches-Noblecourt et Ch. Kuentz, *Le petit temple d'Abou Simbel*, I, Le Caire, 1968, p. 207-208, qui rappellent les quatre Montou (E. Drioton, Les quatre Montou de Medamoud, palladium de Thèbes, dans *Chronique d'Égypte* (= *CE*), VI, 12, 1931, p. 259-270; M. Werbrouck, dans *CE*, XXIV, 48, 1949, p. 285-287, fig. 33; P. Lacau et H. Chevrier, *Une chapelle de Sésostris Ier à Karnak*, 1956, p. 173, n. 1; J. Leclant, *Recherches sur les monuments thébains de la XXV^{e} dynastie dite éthiopienne*, Le Caire, 1965, p. 260), les multiples Khnoum (A. M. Badawi, *Der Gott Chnum*, Berlin, 1937, p. 39; S. Sauneron, *Esna* III, Le Caire, 1968, p. 330,352), les multiples Sekhmet et Hathor.

Plusieurs dieux peuvent former une unité, dont ils sont en quelque sorte des modalités. Ainsi en est-il du dieu solaire qui se spécifie en trois sortes d'hypostases. Dès les Textes des Pyramides, on distingue les trois formes : Khepri, Rê et Atoum [26]; « les dieux font que ce roi vient à l'existence comme Rê en son nom de Kheperer; tu montes vers eux comme Rê en ce tien nom de Rê; tu disparais devant eux comme Rê en ce tien nom d'Atoum » [27]. A l'époque ramesside, on lit au papyrus de Turin [28]: « Je suis Khepri le matin, Rê à l'heure de midi, Atoum le soir », successivement enfant, homme jeune et vieillard, comme le précise maint texte.

Le chemin était donc tout tracé à l'hérésie amarnienne. Un des premiers noms didactiques professé par Akhenaton est : « Vive Rê-Horakhty, qui se réjouit dans l'horizon en son nom de Shou, qui est Aton (le disque) »; les trois formes du dieu soleil ne sont qu'une [29] : Shou est le fils de Rê-Atoum, rôle auquel aspirait Akhenaton lui-même en liaison avec Aton; le père divin se trouve ainsi identifié au fils.

Le plus souvent la diversité demeure dans l'unité — et ceci pose le problème de la triade ou de la trinité [30], question fondamentale évidemment dans la perspective d'une survie de la religion pharaonique dans le christianisme. Deux études fort importantes ont été consacrées à cet ordre de problèmes à l'occasion du *XII^e^ Congrès de l'Association Internationale pour l'Histoire des Religions* tenu à Stockholm en Août 1970 : celles de H. Te Velde [31] et de J. Gwyn Griffiths [32].

---

[26] *Textes des Pyramides*, § 1659 a-c; *cf.* § 1095, 1449 et 1587 d.

[27] Il y a là un jeu de mot entre *tnm* « disparaître » et *Tm* « Atoum ». De tels jeux de mots « constitutifs » sont fréquents dans les Textes des Pyramides.

[28] Pleyte-Rossi, *Papyrus de Turin*, Leiden, 1869-1876, 133, 10.

[29] L. V. Žabkar, *Journal of Near Eastern Studies*, 13, 1954, p. 88 *sq.*

[30] Sur les triades et plus généralement les groupements de divinités égyptiennes, *cf. e.g.* H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, p. 251-253; H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 2e éd., 1956, p. 148-171; E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 1971, p. 215-219.

[31] H. Te Velde, *Some remarks on the structure of Egyptian divine triads, Journal of Egyptian Archaeology* (= *JEA*), 57, 1971, p. 80-86.

[32] J. Gwyn Griffiths, *Triune Conceptions of deity in Ancient Egypt, ZÄS*, 100, 1973, p. 28-32.

Quoi qu'on ait pu en dire parfois, la triade semble constituer un élément structural de la religion égyptienne. C'était pour elle le moyen de résoudre l'antinomie de l'unité et de la pluralité divine, d'autant plus que le nombre 3 n'est pas seulement un numéral, mais note également l'infinité du pluriel : pour exprimer le pluriel, l'écriture hiéroglyphique répète en effet l'idéogramme trois fois ou le fait suivre de trois traits. La triade était une structure capable de transformer le polythéisme en un trithéisme ou une sorte de monothéisme différencié. H. Te Velde a proposé de distinguer des triades monistiques et des triades pluralistiques. A le suivre, le terme de « triades » serait réservé aux triades pluralistiques (c'est-à-dire des groupes de trois divinités), tandis que le terme de « trinité » désignerait la triade monistique (c'est-à-dire des tri-unités).

Certaines trinités consistent en trois dieux ou trois déesses. On a déjà vu les trois aspects successifs du dieu solaire : Khepri, Rê et Atoum. Dans l'hymne à Amon de Leyde [33], les trois dieux sont mêlés sans se confondre; singulier et pluriel alternent : « Trois sont tous les dieux [34]: Amon, Rê, Ptah; il n'y en a aucun qui leur soit comparable. Celui qui en tant qu'Amon cache (*ỉmn*, par jeu de mot) son nom est Rê par son visage; son corps est Ptah »; qu'il n'y ait pas là simple spéculation, mais conception concrète est marqué par le fait que Rê [35] et Ptah [36] possèdent des lieux de culte à Karnak, temple d'Amon. Et la prédominance d'Amon dans le texte correspond à la subordination des autres lieux de culte par rapport à l'ensemble du grand temple dynastique de Karnak. A Abou Simbel, on trouve côte-à-côte, dans le fond du sanctuaire du grand temple, les statues d'Amon-Rê, Rê-Horakhty, Ptah et le Pharaon Ramsès II [37]; les trois grands dieux de l'Empire formeraient, selon H. Te Velde, une triade, le Pharaon représentant l'unité de cette triade; mais J. Gwyn Griffiths s'oppose à une telle interprétation.

---

[33] J. Zandee, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, pl. IV, 21 et 87 *sq.*

[34] On pourrait peut-être traduire : « le panthéon (*ntrw nbw*) est une triade »; mais il y a discussion sur la traduction; J. G. Griffiths préfère comprendre « trois sont les dieux (qui sont) les maîtres ».

[35] Porter-Moss, *Topographical Bibliography*, II, *Theban Temples*, 2e éd., 1972, p. 122-123 (Altar-room XXXV); P. Barguet, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*, 1962, p. 203-204. — *Cf.* également le sanctuaire d'Amon-Rê-Horakhty « qui écoute les suppliques »; Porter-Moss, *o.c.*, p. 208-209; P. Barguet, *o.c.*, p. 223-242, 299-306.

[36] Porter-Moss, *o.c.*, p. 195-202; M. Sandman Holmberg, *The God Ptah*, Lund, 1946, p. 224-227.

[37] Labib Habachi, *Features of the Deification of Ramses II*, Le Caire, 1969, p. 10 et pl. V b.

Quel sens donner exactement à un texte du temple d'Opet à Karnak [38] où Thot est appelé « le cœur de Rê, la langue de Tatenen (c'est-à-dire Ptah) et la gorge de celui dont le nom est caché » [39]. Un texte similaire est gravé sur la Porte d'Évergète, à Karnak également [40], avec les mêmes trois attributs liés aux mêmes divinités; mais le dieu concerné est Khonsou dans Thèbes-Neferhotep. Dans ces cas, le dieu, Thot ou Khonsou, serait en quelque sorte l'unité de la triade.

Les dieux des morts peuvent être réunis : Ptah-Sokar-Osiris. On trouve alors, soit : « puissent-ils donner (*dỉ.sn*) », ce qui laisse subsister la pluralité, soit : « puisse-t-il donner (*dỉ.f*) », au singulier, ce qui affirme l'unité [41]. Ainsi sur une statue thébaine de la XXVème dynastie figure Ptah-Sokar-Osiris, véritable « dieu-composite », désigné d'ensemble comme « maître du sanctuaire secret » [42]. A cette époque, d'autres groupements comparables deviennent populaires : Amon-Rê-Montou [43], Amon-Rê-Horakhty, Amon-Rê-Atoum, Rê-Horakhty-Osiris et même Rê-Horakhty-Atoum-Osiris [44]. Auparavant déjà, à l'époque ramesside tardive, Amon-Rê-Horakhty [45] est suivi d'un pronom au singulier : « quand il se lève et se couche » [46].

---

[38] C. de Wit, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak*, I, 1958, p. 119, 167; III, 1968, p. 64, 95 et 133, n. 262.

[39] D'après les déterminatifs, il devrait s'agir d'Amon.

[40] *Urkunden* VIII, p. 47, n° 58 b; P. Clère, *La porte d'Évergète à Karnak*, 1961, pl. 16.

[41] Des exemples de cette construction, depuis le Moyen Empire, ont été groupés par W. Westendorf et S. Morenz, *cf. Aegyptische Religion*, 1960, p. 150, n. 20 et *Religion égyptienne*, 1962, p. 141 *sq.*

[42] J. Leclant, *Enquêtes sur les sacerdoces et sanctuaires égyptiens à l'époque dite éthiopienne*, Le Caire, 1954, p. 52-53, 102; *Recherches sur les monuments thébains*, 1965, p. 269, n. 4; *cf.* à ce propos S. Morenz, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, 53, 1958, col. 538.

[43] H. Junker, *Onurislegende*, 1917, p. 32; J. Leclant, Une statuette d'Amon-Rê-Montou au nom de la divine adoratrice Chepenoupet, dans *Mélanges Maspero*, I, *Orient ancien*, 4e fasc., 1961, p. 73-98, pl. I-V; *id.*, *Recherches*, 1965, p. 85, 108, 318.

[44] J. Leclant, *Enquêtes*, 1954, p. 16, 17 et 19.

[45] A. M. Bakir, *Egyptian Epistolography*, Le Caire, 1970, p. 59.

[46] On ne peut que mentionner un cas douteux de l'époque ramesside, sur une stèle du Serapeum de Memphis (A. Mariette, *Le Serapeum de Memphis*, III, pl. 8); on a lu

Cette tendance à réunir plusieurs divinités est si bien égyptienne qu'on ne peut s'étonner, à l'époque ramesside, de rencontrer accolées « Qadesh-Astarté-Anat » [47] : ce sont les trois déesses syriennes qui n'ont jamais été ainsi unies dans leur patrie.

Bien plus tard, au début de l'époque hellénistique, Apis sera invoqué sous un triple aspect [48]: « Apis, Apis, Apis! [49] C'est Ptah, Prê, Harsiesis, qui sont les maîtres de l'office du souverain... Les trois dieux dénotent Apis. Apis est Ptah, Apis est Prê, Apis est Harsiesis ».

Faut-il encore ranger auprès de ces trinités, c'est-à-dire des triades monistiques, le groupement d'Atoum, Shou et Tefnout? S. Morenz [50] s'y est arrêté, le désignant comme *eine Trinität des Werdens*. Atoum a créé Shou et Tefnout, de lui-même, par masturbation [51] ou par crachat [52]. Seul, il devient trois, comme le précise sans ambiguïté *CT* II 39 b-e; le défunt s'y identifie à Shou : « Je suis la vie, maître des années; vivant jusqu'à l'infini, maître d'éternité; je suis celui qu'Atoum, le primordial, a créé par son pouvoir, quand il créa Shou et Tefnout à Héliopolis, quand il était Un et devint Trois »; une telle formulation n'apparaîtra sans doute pas trop éloignée du *credo* du Concile de Chalcédoine. A partir de ce dieu primordial (*Urwesen*) se développe ainsi un couple d'où procéderont par développement d'autres dieux : Geb et Nout, qui donnent eux-mêmes naissance aux deux couples Osiris-Isis et Seth-Nephthys; il apparaît ainsi que l'Ennéade d'Héliopolis n'est pas 3 × 3, mais $1 + 2 + 2 + 4$. De façon comparable, l'Ennéade de Karnak,

---

et interprété (E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*, Leipzig, 1938, p. 32) : « Osiris-Apis (c'est-à-dire l'ancêtre de Sérapis) - Aṭoum-Horus ensemble, le grand dieu », mais l'accord n'est pas fait sur cette lecture (*contra* J. G. Griffiths, *ZÄS*, 100, 1973, p. 30).

[47] I. E. S. Edwards, *Journal of Near Eastern Studies*, 14, 1955, p. 49-51, pl. III.

[48] W. Spiegelberg. *Die sogenannte demotische Chronik*, 1914, V, 12-13, p. 12.

[49] On soulignera combien inhabituelle est une telle invocation triple. Cet exemple pourrait être retenu dans un examen du dossier de l'épiclèse d'Hermès Trismégiste.

[50] S. Morenz, *Aegyptische Religion*, 1960, p. 153; *Religion égyptienne*, 1962, p. 195.

[51] *Textes des Pyramides*, § 1248 a-d : « la mère d'Atoum donna naissance à Shou et à Tefnout », selon la cosmogonie d'Héliopolis; la déesse associée à Atoum porte le nom crûment égyptien de « sa main ». *Cf.* J. Leclant, Tefnout et les Divines Adoratrices thébaines, dans *Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts*, Abt. Kairo, 15, 1957, p. 166-171. J. Zandee a bien voulu attirer mon attention sur le « baiser vivifiant » de Tefnout dans *CT* II, 34g-35d.

[52] *Textes des Pyramides*, § 1652 c.

composée de quinze dieux, est du schéma 1 + 2 + 4 + 8 [53]. Dans cette perspective, pourraient s'interpréter aussi les sept chapelles d'Abydos consacrées à Osiris, Isis et Horus, d'une part, Amon, Rê, Ptah d'autre part, et enfin le Pharaon : la triade osirienne, la triade de l'Empire et le Pharaon constituant d'ensemble une triade. Comme les triades, l'Ennéade des dieux est traitée avec ambivalence : elle peut entraîner soit le singulier, soit le pluriel [54].

Les triades pluralistiques les plus classiques sont les triades familiales bien connues : Osiris, Isis et Horus; Amon, Mout et Khonsou à Thèbes; Ptah, Sekhmet et Nefertoum à Memphis; Horus, Hathor et Harsamtous (ou Ihi) à Edfou et Dendera; Atoum, Bastet et Horhekenou à Bubastis; Montou, Rattaouy et Harprê à Karnak, mais on notera qu'à Erment, Montou est accompagné de deux déesses : Iounyt et Tenenet [55].

La duplication d'un complexe féminin [56] se retrouve dans la triade d'Éléphantine : Khnoum, Satis et Anoukis. Pour Labib Habachi [57], Khnoum et Satis seraient les dieux-parents, Anoukis la fille. Cependant cette dernière pourrait être une fille-épouse ou une sorte d'auxiliaire de sa mère [58]. On notera encore qu'Osiris peut être flanqué d'Isis et Nephthys, qu'Atoum est accompagné d'Ious-âas et de Hathor-Nebet-Hetepet [59].

Mais c'est évidemment la cellule familiale classique, celle du père, de la mère et du garçon, héritier du père, qui est constitutive. L'élément masculin s'y trouve dédoublé, ce qui permet une sorte de devenir permanent dans une conception du monde qui risquerait autrement de demeurer statique. Le schéma classique est celui d'Osiris et d'Horus, l'héritier de son père, dont il prend soin, et, en premier, en accomplissant les rites funéraires. Dans le cas très particulier de Min-Kamoutef « le taureau de sa mère », père et fils se trouvent réunis.

---

[53] P. Barguet, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*, 1962, p. 23.

[54] *Wörterbuch*, I, 559, 2 et 3; J. Gwyn Griffiths, Somes Remarks on the Enneads of Gods, dans *Orientalia*, 28, 1959, p. 34-56.

[55] E. Otto, *Topographie des thebanischen Gaues*, Berlin, 1952, p. 88-90; J. Leclant, *Recherches*, 1965, p. 260-261.

[56] Les déesses « dédoublées » sont fréquentes dans le Panthéon égyptien : les deux Maât, les deux Meret, les « deux maîtresses » Nekhbet et Ouadjet, Isis et Nephthys, Bastet et Sekhmet; pour Anat et Astarté, *cf. Lexikon der Aegyptologie*, I, 1973, col. 253-258 et 499-509. Voir aussi W. Helck, *Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr verbandenen Gottheiten, Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt*, dans *Parallelforschungen*, *Bd.* 2, Munich-Vienne, 1971.

[57] Labib Habachi, Was Anukis considered as the Wife of Khnum or as his Daughter?, *ASAÉ*, L, 1950, p. 501-507.

[58] H. Te Velde, *ZÄS*, 57, 1971, p. 85.

[59] J. Vandier, Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet, dans *Revue d'Égyptologie*, 16, 1964, p. 55-146; 17, 1965, p. 89-176; 18, 1966, p. 67-142.

Les quelques cas que nous avons groupés, parmi de nombreux autres, soulignent à l'envie la diversité des modalités du syncrétisme de l'Égypte pharaonique. Les rappels qu'il nous a été nécessaire de présenter, très sommairement certes, des traits principaux de la religion égyptienne mettent aussi en évidence combien tout fait religieux doit être considéré dans son contexte. Seules des études ultérieures détaillées devraient permettre de préciser dans quel sens et dans quelle mesure le terme de « syncrétisme » est pertinent à propos de certains aspects de la religion égyptienne. Peut-être actuellement, à l'amicale invitation des organisateurs de ce colloque, ma réponse aurait-elle dû se borner à une citation de S. Morenz [60]: « Que nous soit simplement permis de renoncer au terme malheureux de syncrétisme ».

INTERVENTION A. GUTBUB

Le procédé de syncrétisme signalé par M. Leclant qui fait d'un dieu le *Ba* d'un autre dieu est complexe : le terme *Ba* peut prendre des sens variés. Si l'association d'un dieu à un autre en tant que son *Ba* est déjà un phénomène de syncrétisme, les différentes significations de ce rapport que recouvre le terme unique de *Ba* définissent chaque fois un syncrétisme particulier, dont l'ensemble constitue un syncrétisme plus général.

On peut à ce sujet signaler cinq sens du mot *Ba*.

1° Le *Ba* est d'abord la forme d'oiseau de l'âme du défunt, représentée souvent comme oiseau à tête humaine, qui peut circuler, entrer et sortir de la tombe, descendre auprès du corps pour lui donner à certains moments la vie. Un tel rapport existe dans le temple d'Opet à Karnak entre Osiris et une certaine forme d'Amon, appelée le *Ba* auguste d'Osiris : on la rencontre deux fois, dans la salle dite Salle centrale, le Grand siège (donc ce que l'on appelle sanctuaire dans les autres temples) [61], et surtout dans la Chambre du nord, au deuxième registre de la paroi nord, comme oiseau ithyphallique à tête humaine couronnée de la coiffure amonienne, et planant au-dessus d'Osiris couché sur son lit de mort, entre Isis et Nephthys [62].

---

[60] S. Morenz, *Aegyptische Religion*, 1960, p. 147; *Religion égyptienne*, 1962, p. 188.

[61] Au deuxième registre de la paroi sud : « Amon-Rê, le *Ba* auguste d'Osiris, qui repose sur son cadavre dans le Château de sa naissance, il se lève en son corps comme

2° Une deuxième acception du mot *Ba* désigne simplement une divinité sous forme d'oiseau; à Dendérah, les déesses Hathor et Isis ont chacune leur forme de *Ba*, celle de la première est appelée *Ba* femelle, celle d'Isis porte le nom d'Iounit. A Kom Ombo cependant, la déesse flamme Oupeset, une des formes de la déesse lointaine, qui est représentée à Philae comme déesse humaine portant comme coiffure un serpent uréus, a pour *Ba* la déesse d'Elkab, le vautour Nekhbet, elle aussi associée à la déesse lointaine. De même le *Ba* de Nenoun, le dieu lion de la ville de Qous, est Haroëris de Létopolis, un dieu faucon, auquel Nenoun de Qous est le plus souvent assimilé, presque identifié; ce rapport d'un dieu *Ba* d'un autre dieu ne fait donc que sanctionner ici une assimilation faite aussi sous d'autres rapports, entre des dieux de deux villes, l'une de Haute-Égypte, l'autre du Delta [63].

3° Le *Ba* du dieu est aussi un astre, soit le soleil, soit la lune, mais aussi des constellations ou des étoiles particulières. Sothis, l'étoile Sirius divinisée comme déesse, est bien connue comme *Ba* d'Isis; le *Ba* d'Osiris est la constellation Orion, citée dans le temple d'Opet conjointement avec l'oiseau *Ba* à tête d'Amon appelé, comme nous venons de le voir, *Ba* auguste d'Osiris. A certaines occasions, pendant la fête du Nouvel An, et aussi journellement, le *Ba* astral, dans ce cas il s'agit du soleil, par sa lumière qu'il envoie, s'unit à son corps, la statue, pour lui

---

(oiseau) au plumage moucheté, il étend ses ailes comme beau de face (dieu à face humaine) lorsqu'il (?) est enseveli dans la Grande Opet (le temple d'Opet), enterré dans le district occidental de Médinet Habou ».

[62] Il est appelé encore « Amon-Rê, le *Ba* auguste d'Osiris, qui repose sur son cadavre dans le Château de naissance ». Osiris « sur son lit » est en un bois spécial de trois coudées, enduit de « matière divine » (une sorte d'onguent). Il s'agit donc de la représentation d'une statue de culte en bois. Dans l'inscription qui accompagne l'ensemble du tableau, il est encore : « ton *Ba* auguste, « Celui qui repose au-dessus de ton cadavre », ne s'éloigne pas de toi éternellement ».

[63] Ces deux exemples de Nekhbet Ba d'Oupeset, d'Haroëris de Létopolis *Ba* de Nenoun figurent dans une grande procession de *Ba* des dieux, sur les faces latérales des architraves qui bordent les deux travées centrales du plafond, dit astronomique, du *pronaos* du temple de Kom Ombo.

rendre la vie : c'est le « toucher du disque ». Une fois, à Kom Ombo, ce *Ba* de Rê est appelé du nom de « Père des dieux », une désignation de Geb, le dieu de la terre, ou de Sobek. Sobek-Geb devient ainsi son propre *Ba* solaire, qui s'unira à sa statue, exposée dans la cour ou sur le toit du temple.

4° Dans un cas notoire, c'est l'écriture qui crée le rapport de syncrétisme : la déesse Bastet est appelée le *Ba* d'Isis, parce que dans certaines graphies du nom Bastet, on emploie les signes de l'oiseau *Ba*, une espèce de grande cigogne appelée *jabiru*, et celui du siège qui sert à écrire le nom d'Isis; cette graphie singulière permet de lire soit le nom de la déesse chatte Bastet, soit l'expression « *Ba* d'Isis » [64].

5° L'animal sacré d'une divinité est appelé aussi le *Ba* vivant de cette divinité. Dans deux cas, l'animal sacré, au moment de son intronisation, est désigné par l'expression « *Ba* de tous les dieux ». Il en est ainsi pour le Bélier sacré de Mendès et pour le crocodile vivant, l'animal sacré de Sobek à Kom Ombo. Cette notion est développée dans une partie d'un grand hymne à Sobek, sur l'aile sud du pylône du temple de Kom Ombo, dans une généalogie, où tous les dieux, de Tanen, le dieu de la première génération originaire de Memphis, à Harsiésis prennent la forme du crocodile, en application de la formule expressément citée de Sobek Ba de tous les dieux; les différentes générations de l'animal sacré intronisé correspondent au « règne » sur terre des dieux, aux temps premiers, nommés de Ptah Tanen à Harsiésis, qui est aussi le modèle du roi régnant, le dernier des dieux-rois et le premier de la lignée des rois qui lui ont succédé sur le trône d'Égypte, les pharaons historiques, qui eux sont des manifestations corporelles du dieu, nés au mammisi, tout comme l'animal sacré vivant.

Un deuxième développement de cette notion de l'animal sacré *Ba* de tous les dieux se manifeste encore une fois dans l'écriture, dans ces deux hymnes de la salle hypostyle d'Esna, hymnes dont la presque totalité des signes est constituée dans l'un par des béliers, dans l'autre par des crocodiles. Aboutissement ultime des multiples jeux d'écritures de la Basse-Époque, ce procédé, qui peut paraître une jonglerie et même une aberration, exprime à sa façon une idée théologique fondamentale, celle de l'animal sacré, bélier ou crocodile, comme *Ba*, la forme visible, de tous les dieux qui ont régné sur le trône du Double Pays, réunissant ainsi dans un syncrétisme global l'ensemble du panthéon des divinités adorées dans le temple.

---

[64] Cette graphie est employée plus souvent encore pour la ville de Bubaste : voir sur cette question Jan Bergman, Isis-Seele und Osiris-Ei, *Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum* 4, Uppsala, 1970.

On voit de la sorte comment sous une forme de syncrétisme, tel dieu *Ba* d'un autre dieu, se cache tout un complexe de notions qui se sont développées à partir d'un terme unique, celui de *Ba*, terme que nos langues modernes ne peuvent évidemment pas traduire faute d'un équivalent même approché, la notion qu'il recouvre nous étant également inconnue.

PIERRE LÉVÊQUE

LE SYNCRÉTISME CRÉTO-MYCÉNIEN

Je pars d'une constatation souvent faite : on ne retrouve pas, dans la religion grecque, les structures trifonctionnelles caractéristiques de la religion indo-européenne commune, telles que G. Dumézil les a définies. Ce savant l'a plusieurs fois répété, et encore récemment dans *Mythe et épopée*[1]: alors que, dans le domaine linguistique, le grec a gardé un « air » indo-européen plus net que beaucoup de langues-sœurs, dans le domaine religieux il reste très peu de l'héritage ancien (même si l'on a évidemment pu en noter des traces évanides[2]) et surtout les structures anciennes ont éclaté. Ce phénomène ne se peut expliquer comme le fait G. Dumézil[3], quand il écrit : « Rançon du miracle grec : en ce coin du monde, l'esprit critique et créateur s'est mis tôt à l'ouvrage, transformant même ce qu'il conservait ». De fait ce sont les contacts étroits entre les envahisseurs grecs de la fin de l'Helladique ancien[4] et le monde méditerranéen qui seuls expliquent une mutation aussi importante. Quand je dis monde méditerranéen, il s'agit essentiellement de la Crète, dont les rapports sont bien connus avec les Achéens du continent, rapports de commerce et de diplomatie d'abord, puis conflit amenant la réduction de la Crète à l'état de royaume achéen, à une date sans doute moins tardive qu'on ne le croyait autrefois. On est donc amené nécessairement à la notion de syncrétisme créto-mycénien, dégagée dès la génération précédente grâce aux travaux de M. P. Nilsson et de Ch. Picard et à laquelle des découvertes et des travaux récents donnent beaucoup plus de consistance. Rien d'ailleurs qui puisse étonner, si l'on se rappelle, entre tant d'autres apports, que le linéaire B des Achéens est dérivé directement du linéaire A crétois.

---

[1] I, Paris 1968, p. 581.

[2] Bibliographie dans P. Lévêque, Formes et structures méditerranéennes dans la genèse de la religion grecque, *Praelectiones Patavinae*, Rome 1972, p. 145, n. 3.

[3] *Ibidem.*

[4] Cette date reste généralement admise (cf. par ex. G. Mylonas, *Hesperia*, 1962, p. 284-309), mais des dates sensiblement divergentes ont été proposées : vers 1600 seulement, d'après W. F. Wyatt Jr., The Indo-Europeanization of Greece, dans *Indo-European and Indo-Europeans*, Philadelphia 1970, p. 89-111; déjà vers 2300, d'après M. Gimbutas, *ibidem*, p. 186; M. Sakellariou, *Atti Roma*, I, p. 256 et 213-214; J. Deshayes, *REG*, 1968, p. 203 et 1970, p. 200 (fin du Néolithique).

On peut être tenté de dégager un schéma abstrait de ce syncrétisme religieux, ce qui suppose que l'on puisse définir ethniquement sa composante crétoise. Au moins deux solutions se disputent la faveur des chercheurs, à la suite des premiers essais de déchiffrement du linéaire A : une solution sémitique et une solution anatolienne [5]. Cette dernière, qui doit être nécessairement non hittite, mais louwite, rassemble de loin autour d'elle les meilleures vraisemblances [6]. En effet, d'une part, « pour les documents votifs, des rapprochements suggérés avec le louvite fournissent une présomption initiale favorable à l'identification de la langue comme louvoïde (Palmer) » [7]. D'autre part, les toponymes micrasiatiques à suffixes *-anda*, *-wanda* et *-assa*, dont l'origine anatolienne (donc indo-européenne) ne saurait plus être mise en doute [8], et qui se constatent également en Crète et en Grèce avec des suffixes voisins, suggèrent indiscutablement l'hypothèse, dans ces deux dernières zones, d'une strate de peuplement anatolien. Enfin l'étude récente [9] des anthroponymes non-grecs des tablettes mycéniennes, qui se révèlent apparentés à des noms louwites, va dans le même sens. J'insiste sur ces arguments linguistiques, qui me paraissent hors de contestation, sans préjudice des arguments archéologiques qui ont été avancés et dont je ne méconnais pas l'importance [10].

---

[5] Bibliographie récente dans *BICS*, 1969 : W. G. Lambert, The semitic decipherment theory, p. 166; G. R. Hart, The hittite and luwian decipherment theories, p. 166-167.

[6] Cf. E. Laroche, Linguistique asianique, *Minos*, 1970, p. 128 : « La distribution historique des trois langues hittite, louvite et pala impose le choix du louvite comme candidat le mieux placé dans l'hypothèse égéo-crétoise, à l'exclusion du hittite ».

[7] M. Lejeune, *Atti Roma*, I, p. 379.

[8] Sur ces toponymes, cf. E. Laroche, Notes de toponymie anatolienne, *Gedenkschrift P. Kretschmer*, II, Vienne 1957, p. 1-7; Études de toponymie anatolienne, *RHA*, 1961, p. 57-98; *RHA*, 1965, p. 52-54 (pour le cas de Parnassos); *Minos*, 1970, p. 126-128 (et la discussion p. 132-134).

[9] J. C. Billigmeier, An inquiry into the non-Greek names on the linear B tablets from Knossos, *Minos*, 1969, p. 177-183.

[10] Cf. l'étude de D. Levi, Sulle origini minoiche, *PP*, 1969, p. 241-264, qui compare les sceaux de Phaistos et de Karahöyük et rappelle, notamment p. 260-261, l'ensemble du dossier. Pour les figurines, cf. K. Branigan, Cycladic figurines and their derivatives in Crete, *ABSA*, 1971, p. 76-78.

On n'en vient pas encore pour autant à une vue cohérente du peuplement du domaine égéen. La migration d'Anatoliens dans cette zone (qu'on les suppose venus directement des détroits — ce qui impliquerait d'adopter pour eux une voie migratoire occidentale par le Bosphore et non orientale par le Caucase, ce qui n'est pas encore prouvé [11]— ou d'une Asie Mineure où ils se seraient déjà installés [12]) ne peut être datée du II^e^ millénaire [13], à moins que la migration des Grecs n'ait été très tardive, ce qui est peu vraisemblable [14]. Mais en apparence on peut difficilement la remonter beaucoup : « Comment concilier la théorie de Louvites en place dès le 3^e^ millénaire avec le fait que les plus anciens textes louvites sont plus récents que les textes hittites, avec le fait aussi que la morphologie louvite est à tous les égards plus évoluée, plus éloignée de l'ancêtre commun que le type si archaïque du vieux hittite? » Cette interrogation de E. Laroche [15] pose un redoutable problème. Mon incompétence m'empêche évidemment de l'aborder, mais une vue globale de l'évolution du monde égéen suppose quasi nécessairement que la strate anatolienne y remonte au III^e^ millénaire. Faut-il supposer un peuplement concomitant par les futurs Anatoliens de la Grèce, de la Crète et de l'Anatolie? Peut-on admettre que les premiers *textes* louvites, bien postérieurs aux premiers *textes* hittites, témoignent d'une évolution récente depuis l'anatolien commun et fixe pour nous, sans recours, un état de la langue très différent de ce qu'elle était au III^e^ millénaire? Si tel pouvait bien être le cas, la coupure du début de l'âge du Bronze serait l'hypothèse la plus satisfaisante pour l'esprit.

Partons donc de l'hypothèse vraisemblable d'une strate anatolienne en Crète. A première vue on devrait renoncer à un schéma longtemps classique, selon lequel le syncrétisme créto-mycénien serait la rencontre d'une religion méditerranéenne et d'une religion indo-européenne, puisque les Louwites sont tout autant indo-européens que les Grecs. Mais ce serait méconnaître le rôle capital du substrat. Pour les Hittites, on a la chance de connaître ce substrat, le hatti, même si les textes conservés en langue hatti ne sont pas encore véritablement déchiffrés [16], et on sait son influence déterminante sur la constitution d'une religion réellement syncrétique [17]. Rien de tel pour la zone louwite. Et rien de tel pour la Crète.

---

[11] Cf. E. Laroche, *Minos*, 1970, p. 126.

[12] C'est la vue de L. R. Palmer, Linear A and the Anatolian languages, *Atti Roma*, I, p. 345, fondée uniquement sur le toponyme Parnassos.

[13] L. R. Palmer, *Mycenaeans and Minoans*, 2^e^ éd., Londres 1965, a cherché à accréditer l'idée que la migration des Louwites se placerait au II^e^ millénaire : en Grèce à la fin de l'Helladique ancien et en Crète vers 1700. Cf. la critique de cette théorie dans G. Mylonas, The Luwian invasions of Greece, *Hesperia*, 1962, p. 284-309.

[14] Cf. *supra*, p. 20.

[15] *Minos*, 1970, p. 126.

Il est possible de constituer un diagramme des syncrétismes en chaîne qui ont déterminé la genèse de la religion mycénienne. Il pourrait être présenté comme suit (dans l'hypothèse d'une migration louwite en provenance d'Asie Mineure) [18], et sans tenir compte de facteurs de complexisation qui seraient à chercher dans des influences de peuples voisins, sémites par exemple :

$$\begin{array}{ll} \text{Syncrétisme louwite} & \dfrac{\text{IE}}{\text{Sa}} \\ \text{Syncrétisme minoen} & \dfrac{\text{IE/Sa}}{\text{Se}} \\ \text{Syncrétisme mycénien} & \dfrac{\text{IE}}{\dfrac{\text{IE/Sa}}{\text{Se}}} \end{array}$$

IE = Indo-Européen
Sa = Substrat anatolien
Se = Substrat égéen

Mais, je le répète, c'est une vue théorique du processus, et que l'on ne peut étudier dans sa réalité concrète, ne serait-ce que parce qu'on ne connaît pas vraiment les substrats en Anatolie et en Crète, ni les relations entre Louwites du continent et Louwites de Crète.

J'aborderai donc le problème d'une toute autre manière, en me plaçant au cœur de la religion mycénienne. On la peut connaître
- d'une part par les découvertes archéologiques;

---

[16] Cf. E. Laroche, *Minos*, 1970, p. 113.

[17] Cf. *infra*, p. 56.

[18] Dans le sens du diagramme que j'avais présenté dans *Praelectiones Patavinae*, p. 180, où j'avais simplifié en supposant le même substrat, à base néolithique. J'ai distingué ici au moins deux substrats, anatolien et égéen.

- d'autre part par les tablettes mycéniennes, dont on ne cesse au reste de nous répéter qu'il les faut utiliser avec la plus grande cautèle;
- enfin par une méthode qui est moins directe que ces témoignages immédiats de l'époque, mais qui ne me paraît pas moins rigoureuse : si un fait religieux est attesté dans la Grèce hellénique (j'entends par là celle du I^er^ millénaire) et si ses origines crétoises ne font aucun doute, il faut nécessairement admetre qu'il a été transmis par la médiation des royaumes achéens et qu'il peut donc être intégré dans une synthèse de la religion mycénienne. Ainsi, si Hésiode [19] connaît encore les étreintes sur la jachère trois fois labourée, au gras pays de Crète, de Déméter et d'Iasion, force est bien de considérer cette hiérogamie comme mycénienne, même si elle n'est encore mentionnée dans aucune tablette, ni figurée sur aucun monument.

Les tablettes présentent un monde où tout s'ordonne autour du roi qui gouverne grâce à une puissante bureaucratie concentrée dans le palais. Tous les hommes se trouvent à son endroit dans un état de dépendance, à telle enseigne que, comme l'a montré avec force ici-même A. Mele [20] à propos du terme *ereutero*, la liberté même n'est qu'un état exceptionnel et momentané, dû à la faveur royale. Dans certains domaines comme l'administration ou l'économie, une paperasserie omnisciente et omniprésente permet au souverain de tout diriger.

Cet État n'est assurément point indo-européen, bien qu'on ait pu être tenté, dans les premiers temps du déchiffrement du linéaire B, d'y chercher des structures féodales que l'on rapportait aux migrateurs indo-européens. Cette interprétation n'est plus plausible et c'est en Crète qu'il faut chercher des analogies et, par-delà la Crète, dans les monarchies, grandes ou petites, du Moyen-Orient [21]. Les premiers siècles de l'installation des Grecs sont ceux du passage de l'État tribal à un État rigoureusement organisé autour d'un roi et d'un palais, comme la Crète en donnait l'exemple depuis les premiers palais [22]. Leur niveau de développement économique et social rend compte de l'évolution des formes politiques et administratives, avec la mise en place d'une monarchie palatiale et bureaucratique munie d'un instrument technique indispensable, l'écriture, qui, par la médiation d'un corps de scribes, assure la circulation des informations et des décisions dans le corps social. L'emprunt est patent pour l'ensemble de cette structure, écriture évidemment comprise, et ce n'est pas un hasard si le nom qui désigne le souverain, *wanax*, n'est pas d'origine grecque [23] et si le palais lui-même comporte tant d'éléments importants empruntés à la Crète [24].

---

[19] *Théogonie*, 969 *sq.*

[20] Esclavage et liberté dans la société mycénienne, *Colloque sur l'esclavage 1973* (sous presse) : « Cette société connaît donc une condition de dépendance normale par rapport au palais, qui, d'un point de vue moderne ou du point de vue de la *polis* classique, apparaît comme une condition intermédiaire entre esclavage et liberté ».

[21] Qu'en gros les monarchies mycéniennes relèvent du despotisme oriental et du mode de production « asiatique » ne me paraît plus faire aucun doute. Cf. M. I. Finley, The Mycenaean tablets and economic history, *Economic history review*, 1957-1958, p. 128-141 et Homer and Mycenae, property and tenure, *Historia*, 1957, p. 133-

---

134; P. Vidal-Naquet, Homère et le monde mycénien, *Annales*, 1963, p. 711-713; et *Avant-propos* à la trad. fr. de K. Wittfogel, *Le despotisme oriental*, Paris 1964, p. 14-15; I. Tegyey, The communities of Pylos, *Studia Mycenaea*, Brno 1968, p. 143-146; E. Lepore, *Atti Roma*, III, p. 1107-1108 (contre T. Blawatskaja, Sur quelques traits de la vie politique en Grèce du XVI^e^ au IX^e^ siècle, *Atti Roma*, III, p. 1107); G. Bockisch et H. Geiss, Beginn und Entwicklung der mykenischen Staaten, dans J. Herrmann et I. Sellnow, *Beiträge zur Entstehung des Staates*, Berlin 1973, p. 104-122 et notamment p. 116; A. Mele, *loc. cit.*, qui dégage bien l'impossibilité d'une conception féodale de ces sociétés. Le recueil de K. Majewski, La question du « mode de production asiatique » dans la civilisation égéenne à la lumière des sources archéologiques, *Les cahiers du Centre d'étude et de recherche marxistes*, n° 75, Paris 1970, présente et discute les nombreux travaux soviétiques sur ce sujet; il conclut nettement en faveur du passage, au II^e^ millénaire, au mode de production « asiatique ». — Mais il reste bien des nuances à établir. D'autre part, subsiste un problème capital, qui dépasse le cadre de notre étude, celui de savoir si les tablettes ne révéleraient pas une évolution du despotisme oriental, « la classique décomposition des monarchies de type asiatique, le monarque ayant dilapidé son patrimoine terrien au profit des temples et de ses fonctionnaires » (P. Vidal-Naquet, *Annales*, 1963, p. 713).

[22] L'analyse du « palais » de l'Helladique moyen à Dorion-Malthi, présentée de manière très convaincante par K. Majewski, *op. cit.*, p. 30-35, montrerait encore une communauté patriarcale qui n'a pas passé au mode de production « asiatique ».

[23] Cf. M. Lejeune, *REA*, 1962, p. 11; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *s.v.* Des tentatives inféconde ont été faites dans le sens contraire.

[24] L'apparition des palais, centre et symbole des monarchies orientales, est un fait important pour notre propos. Il est clair qu'en Crète, pour les premiers palais, les influences anatoliennes (Beyce Sultan : cf. S. Lloyd et J. Mellaart, *AS*, 1956, p. 109 *sq.*; *Beycesultan*, II, Londres 1965, p. 61 *sq.*) et même égyptiennes sont fondamentales (cf. P. Demargne, *Naissance de l'art grec*, Paris 1964, p. 93-94), même si les seconds

C'est dans l'optique d'ensemble de la formation économique et sociale de ces monarchies — formation qui correspond à une masse rurale dominée par un État qui organise le prélèvement des surplus — qu'il faut poser le problème de la religion achéenne. J'avais eu le tort, comme bien d'autres, de trop insister sur la séduction exercée sur les Grecs encore si barbares par les cultes de la nature qui forment la base des croyances méditerranéennes. Ce n'est pas à dire que cette séduction n'a pas joué son rôle, mais le fond du problème est autre. Dans les monarchies palatiales la religion fait partie du tout cohérent que forme l'État. Le roi l'organise, et jusque dans les moindres détails, comme il veille à la mise en culture des terres ou à la fabrication des objets de bronze. Et ce pour une double raison. D'abord parce que ces cultes, naturistes, constituent des cadres idéologiques simples pour un peuple de paysans, d'éleveurs, d'artisans, en déterminant leur insertion dans le *cosmos* sous la bienveillante protection des dieux qui assurent sa vie dans ce monde et sa survie dans l'autre et sont donc partie intégrante des processus de reproduction sociale. Ensuite parce que ces cultes intégrateurs sont centrés sur la personne du roi, incarnation à la fois réelle et imaginaire de l'unité de la communauté et, en tant que tel, médiateur naturel entre hommes et dieux et organisateur de toute activité humaine. Ainsi se réalise l'unité entre le pouvoir et la divinité, qui assume et justifie idéologiquement toutes les formes d'exploitation et toutes les inégalités dans un État (*wanax* + ses agents de tout grade) jouant le rôle de classe par rapport à la masse [25]. Dans ces conditions, le religieux se révèle donc comme homogène au politique.

---

palais sont moins proches des solides architectures d'Asie (*ibidem*, p. 119). Le problème du palais mycénien est moins clair : l'idée que le *mégaron* remonte à une vieille tradition continentale continue à régner, mais la cour bordée de portiques et le propylée d'entrée sont reconnus comme des éléments crétois (*ibidem*, p. 235). Il n'est pas sûr qu'il ait comporté un toit à double pente et C. Blegen pense qu'à Pylos il y avait un toit plat : cf. C. Hopkins, The *megaron* of the Mycenaean palace, *SMEA*, VI, 1968, p. 45-53, qui conclut pour le toit à double pente. Mais ce qui est capital pour le palais, centre d'une monarchie bureaucratique, ce n'est pas le *mégaron*, salle d'apparat.

[25] La vue que je présente ici, et qui devrait être discutée, va dans le sens des réflexions de G. Docquois, *Pour l'histoire*, Paris 1971, p. 101. Le problème y est posé de savoir si l'État mycénien relève d'un « para-asiatisme » dans lequel l'État, dans sa volonté de ne pas être superfétatoire, entrerait « en contradiction avec les forces productives

La religion n'apparaît dans les tablettes que sous son aspect bureaucratique, essentiellement par les dépenses occasionnées par le culte et qui incombent au palais ou à divers personnages ou entités qui dépendent étroitement du palais. Ainsi PY Un 718 donne vraisemblablement une liste de tributs offerts à Poseidon [26]: on y voit figurer des fonctionnaires, mais aussi le *damo*, entité administrative de partage et de mise en culture des terres [27]. C'est cette omniprésence de l'administration royale qui, selon moi, explique l'uniformité des actes cultuels, quelle que soit la divinité qui en est l'objet, uniformité si visible par exemple à Pylos dans Tn 316 et dans la série des offrandes d'huile, plutôt que le caractère peu différencié des personnalités divines [28]. En tout cas, il est clair qu'un tel état de fait ne permet pas de trouver dans les tablettes rien qui intéresse la spiritualité de la religion.

Mais ce que les tablettes montrent au vif, c'est la part déterminante du secteur religieux dans les structures de l'État et la liaison organique, à ce niveau de développement, entre formes politiques et formes religieuses. Comme dans toutes les sociétés palatiales, les offrandes ont un double but. Si elles sont consommables et directement vouées à la consommation du dieu, elles ont une finalité claire : entretenir le personnel

---

et d'autres rapports de production » (*ibidem*, p. 112) : il y a là une interrogation fondamentale sur la nature même de cet État et de la formation économique et sociale dans laquelle il s'insère; sur Mycènes, cf. *ibidem*, p. 113-118. Je renvoie également à l'étude générale (sans connexion avec Mycènes) présentée dans un chapitre de K. Wittfogel, *Le despotisme oriental*, p. 106 *sq*., intitulé : « Un État plus fort que la société », formule empruntée à P. Milioukow, *Skizzen russischer Kulturgeschichte*, I, Leipzig 1898, p. 111. — Toutefois, dans l'état actuel de la recherche, il n'est pas possible de repousser les vues qui présentent les sociétés achéennes comme une des formes des premières sociétés de classes : cf., par exemple, K. Majewski, *op. cit.*, p. 40 (à qui il m'est en tout cas difficile d'accorder qu'il s'agit d'une société de classes *esclavagiste*, bien qu'il y ait évidemment des esclaves); G. Bockisch et H. Geiss, *loc. cit.*, p. 112 et 121 notamment.

[26] Cf. I. Chirassi, *Atti Roma*, II, p. 953-954. Interprétation divergente dans M. Gérard-Rousseau, p. 184.

[27] Cf. M. Lejeune, Le *damos* dans la société mycénienne, *REG*, 1965, p. 1-22. Il me paraît clair que le *damo* ne peut pas être ou pas être uniquement un système tribal égalitaire d'origine indo-européenne : cf. I. Tegyey, *loc. cit.*, p. 146; P. Vidal-Naquet, *Annales*, 1963, p. 714. — Sur le rôle du *damo* pour l'entretien de certains cultes « privés », cf. les approches successives de F. Adrados : dernier état dans *Minos*, 1970, p. 188 et 196-197.

[28] Cette dernière vue a été soutenue par A. Brelich, *Atti Roma*, II, p. 928.

sacré, sur lequel s'appuie la puissance royale, et assurer le fonctionnement du culte, dont l'efficace, en dernière instance, est de gommer les antagonismes sociaux. Si elles dépassent cette fin et sont stockées dans les greniers du dieu et *a fortiori* si elles ne sont pas consommables (par exemple des vases en métal précieux), elles sont un moyen d'accumuler le surproduit dans une économie qu'on peut dire, au moins dans le cadre spécifique de l'Antiquité, en voie de développement, d'autant que ces offrandes ne sortent pas toutes du palais, mais que certaines s'imposent obligatoirement au *damo* et aux dignitaires, dont on récupère ainsi une partie des biens. Dans le cas des dignitaires, l'offrande constitue une des formes du contre-don qui s'impose pour répondre au don de la charge par le roi. D'où le fait qu'on ait pu considérer, au témoignage de certaines tablettes [29], que les sanctuaires pyliens constituaient une annexe du trésor royal, à l'instar de ceux de l'Orient. Une telle religion, organisée depuis le palais et par les mêmes moyens que l'administration civile, n'a pas encore de parallèles précis en Crète, faute d'un véritable déchiffrement des tablettes en linéaire A, au reste peu nombreuses, mais elle en a dans tout l'Orient et il ne fait aucun doute qu'elle est partie intégrante de la forme palatiale de monarchie.

Ce qui nous conduit à reposer le problème des relations entre religion officielle et religion populaire dans les sociétés mycéniennes. Je laisse de côté les étranges spéculations de L. Dress [30], qui distingue des dieux de l'aristocratie et des dieux du prolétariat, comme si d'ailleurs on pouvait parler à coup sûr d'une aristocratie achéenne à propos des privilégiés qui entourent le roi [31]. Mais G. Aurelio Privitera [32] a voulu montrer récemment que Dionysos, loin d'être uniquement un dieu populaire, était lié aux dynasties palatiales. Même si sa démonstration a attiré de justes critiques [33], j'admets volontiers le fait, mais il ne m'étonne pas. La religion palatiale n'a pu s'élaborer que par la récupération des structures antérieures, qui étaient celles de paysans et de bergers, préoccupés essentiellement par le problème de la terre, lesquels fournissaient la force de travail et devaient être incités à produire plus pour déterminer un surproduit plus abondant. L'opposition entre religion officielle et religion populaire ne pouvait être de même nature qu'au moment de la cristallisation des *poleis* avec l'antagonisme entre une aristocratie devenue classe dirigeante et un *démos* dont à courte échéance les revendications religieuses font partie d'un vaste ensemble de revendications.

---

[29] Cela est vraisemblable dans le cas du *kurusojo ijerojo*, « l'or sacré », de PY Ae 303, dont la prêtresse aurait eu la surveillance : cf. M. Gérard-Rousseau, p. 109, n. 16. Quant à la série Es où Poseidon interviendrait comme intermédiaire entre le roi et les contribuables, « comme protecteur des biens de l'État » (*ibidem*, p. 183), le cas est moins clair et une autre interprétation, sans doute plus assurée, en a été présentée : cf. *infra*, p. 36.

[30] *Der Ursprung der olympischen Spiele*, Stuttgart 1962, et mes remarques dans Des dieux et des jeux d'Olympie, *REG*, 1974, p. 341-344.

[31] C'est pourtant encore l'opinion de K. Wimdsam, Die politische und soziale Struktur in den mykenischen Residenzen nach den Linear B Texten, Vienne 1968, où il oppose le *wanax* au *lawagetas*, ce dernier représentant l'aristocratie face au roi (*rawo* serait l'aristocratie).

[32] Dioniso nella società micenea, *Atti Roma*, II, p. 1027-1031.

La place du roi au cœur de la religion mycénienne est considérable. D'abord parce qu'il est un roi-prêtre, comme dans toutes les monarchies palatiales, fonctionnellement chargé d'organiser le culte [34]. Mais il faut aller beaucoup plus loin et reconnaître au *wanax* une fonction organisatrice au plan des représentations idéologiques. J'en veux deux preuves.

1. D'abord celle des tablettes qui mentionnent une divinité sous le nom de *wanax* : bien que la question ait donné lieu à un long débat contradictoire, il me semble qu'il y a là maintenant une certitude. Peu m'importe que ce *wanax* soit le jeune dieu qui meurt et ressuscite ou qu'il soit telle grande divinité, peut-être Poseidon, appelé ainsi de ce nom commun comme une déesse mystérieuse l'est de celui de Potnia. Ce qui est important pour mon propos, c'est que le même mot puisse indifféremment, selon les circonstances, désigner un dieu ou le roi vivant. Au reste dans Homère le même mot *ἄναξ*, s'il ne peut plus guère désigner le roi humain, sert pour interpeller un dieu comme Apollon.

2. Ensuite celui de la mythologie grecque héroïque, pour laquelle une origine mycénienne ne me paraît faire aucun doute : il n'est que de rappeler la « loi de Nilsson » qui constate la superposition entre les centres héroïques et les centres mycéniens importants. Sans vouloir

---

[33] Cf. E. Lepore, *ibidem*, p. 1031-1032.

[34] Je ne sais s'il faut aller plus loin et considérer le *wanax* comme un dieu vivant : c'est ce qu'a soutenu P. Walcot, The divinity of the Mycenaean King, *SMEA*, II, 1967, p. 52-62, pour qui il y aurait là une influence de l'Égypte. Les raisons exposées contre cette vue par G. Mylonas, p. 208-210, semblent déterminantes.

m'étendre sur une démonstration que j'ai donnée ailleurs [35], je veux noter que cette mythologie s'ordonne volontiers autour des deux thèmes de la princesse vouée à l'enlèvement et à l'hiérogamie et de l'enfant royal soumis à la mort et promis à la résurrection. L'analyse des récits concernant le sanctuaire d'Olympie est particulièrement éclairante à ce sujet. Il me paraît donc qu'il y a un double registre, l'un divin, l'autre royal, privilégiant le parallélisme

princesse / déesse-fille
enfant royal / enfant divin,

comme si là encore royauté et divinité ne constituaient que deux aspects d'une même réalité transcendante fondamentale.

I. PRÊTRES, CULTES ET SANCTUAIRES

Ces prolégomènes posés, il convient de faire porter d'abord notre réflexion relative au syncrétisme dans les trois domaines des prêtres, du culte, des sanctuaires.

1. *Les prêtres et le personnel sacré*

Sous le nom de *ijereu*, « prêtre » et de *ijereja*, « prêtresse », les prêtres sont très bien attestés dans les tablettes [36]. Ailleurs ils apparaissent désignés par des substantifs tirés du nom du dieu dont ils assurent le culte auquel on ajoute divers suffixes, *jo* (que certains interprètent comme destiné à former plutôt un nom de sanctuaire ou même de fête), *je-u* ou *je-wi-jo* [37]. D'autre part, il est clair que tel prêtre peut en même temps exercer une fonction publique ou un métier et qu'on ne sait pas toujours bien sous lequel de ces aspects il apparaît dans un texte [38]. C'est donc un monde important, mais confus, que celui du sacerdoce dans les tablettes. Son rôle social est considérable, comme dans toutes les monarchies palatiales, ainsi qu'il apparaît notamment dans l'étude du cadastre de Pylos [39]: dans la *Pakijanija*, les plus grandes parcelles de terre communales sont détenues par la prêtresse Érita, par le devin et par l'haruspice; dans le district de *Meteto* le prêtre Sakereu est le plus grand « propriétaire ». Mais leurs fonctions religieuses précises échappent totalement dans ces documents économiques.

---

[35] Continuités et innovations dans la religion grecque de la première moitié du Ier millénaire, *PP*, 1973, p. 23-50.

[36] Cf. M. Gérard-Rousseau, p. 108-111.

[37] F. Adrados, p. 180-181.

[38] *Ibidem*, p. 176-178.

On s'attend à trouver des prêtres plus spécialisés, comme dans toute religion atteignant un certain niveau de développement. Deux seuls cas sont vraisemblables : celui des devins, dont nous reparlerons [40], celui du *ijerowoko*, « officiant », *hapax* de PY Ep 617 [41]. Bien d'autres ont été proposés, mais sont loin de rallier l'unanimité des mycénologues [42]. L'un d'eux est intéressant pour nous, le *dipteraporo* qui serait un desservant vêtu d'une peau de bête [43], comme on en voit en Crète sur le sarcophage d'Haghia Triada, s'il faut admettre une interprétation qui n'est pas admise par tous [44].

En revanche, il est clair que des fonctionnaires peuvent assumer, dans l'exercice de leurs fonctions, un rôle religieux, tant est étroite la subordination de la religion au pouvoir politique : c'est le cas, par exemple, du *karuke*, « héraut » [45], de l'*eqeta*, « inspecteur » [46], peut-être du *rawaketa* [47].

Le problème si contesté de l'esclave de la divinité [48] (*teojo doero* ou *doera*) qui avait donné lieu à tant d'étranges imaginations (on a même affirmé que c'était un titre porté par les adorateurs du dieu! [49]) peut maintenant être résolu dans une approche globale de la société mycénienne [50] : ce sont des spécialistes cultuels, très souvent bronziers comme le montre une étude serrée des documents, et qui, comme tels, reçoivent une charge de la part de l'État et peuvent jouir d'une condition (on sait qu'ils ont droit à l'acquêt foncier) qui est beaucoup moins hétérogène à celle du libre que ne le sera celle de l'esclave ultérieur.

---

[39] Cf. L. Deroy et M. Gérard, *Le cadastre mycénien de Pylos*, Rome 1965, p. 90 (auxquels j'emprunte ces indications) et antérieurement E. L. Bennett Jr., The landlords of Pylos, *AJA*, 1956, p. 132 et M. Lejeune, Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens, *Hommages à G. Dumézil*, Bruxelles 1960, p. 137-139.

[40] Cf. *infra*, p. 34.

[41] Cf. M. Gérard-Rousseau, p. 112.

[42] Cf., par exemple, pour la *karawiporo*, « porte-clef », M. Gérard-Rousseau, p. 123-125; pour le *rapte*, qui est plutôt un « couseur » qu'un « éclaireur » de sanctuaire, *ibidem*, p. 195-199...

[43] Cf. J.-P. Olivier, Étude d'un nom de métier mycénien, *AC*, 1959, p. 165 *sq.*

[44] Cf. M. Gérard-Rousseau, p. 64-65.

[45] Cf. M. Gérard-Rousseau, p. 125.

[46] *Ibidem*, p. 94.

[47] *Sic* F. Adrados, *Atti Roma*, II, p. 559 *sq. Contra*, M. Gérard-Rousseau, p. 200-201.

[48] M. Gérard-Rousseau, p. 76-78.

[49] Cf. S. Luria, *VDI*, 1955, p. 32. Hypothèse présentée aussi, entre autres, par I. Chirassi, *Atti Roma*, II, p. 952 et n. 22.

2. *Le culte*

A s'appuyer uniquement sur les tablettes, c'est un secteur mal connu, car les actes religieux en tant que tels n'intéressent pas les scribes qui comptabilisent les sorties dans le palais. L'offrande paraît ainsi l'acte essentiel. PY Un 718 montre la richesse des offrandes faites à un dieu comme Poseidon : grain, farine, fromage, vin, sirop de miel, 1 taureau, 2 béliers, des peaux, de l'onguent [51]. La tablette PY Tn 316, l'une des plus riches au point de vue religieux, énumère des envois faits dans divers sanctuaires, avec un schéma qui se répète : *doraqe pere*, « il porte des dons », et *porenaqe ake*, « il conduit des porteurs (?) », suivi d'indications numériques [52]. Les dons sont des vases d'or; quant aux *porena*, ils gardent leur mystère : on a pu songer, entre autre, à des statuettes de dieux, à des victimes humaines ou à des esclaves sacrés, sans qu'aucune interprétation s'impose [53], la dernière étant nonobstant la plus vraisemblable. PY Fn 187, où figurent plusieurs noms de sanctuaires et de dieux, est un inventaire d'orge [54]. Des exemples homologues se rencontrent à Cnossos. Ainsi Gg 702 [55] donne une énumération d'offrandes :

> « Pour tous les dieux, miel : une amphore.
> Pour Notre-Dame du Labyrinthe, miel : une amphore ».

---

[50] Cf. A. Mele, Esclavage et liberté dans la société mycénienne (sous presse).

[51] Cf. I. Chirassi, *Atti Roma*, II, p. 953.

[52] Cf. M. Gérard-Rousseau, p. 22-23, et, de la même, Les sacrifices à Pylos, *SMEA*, XIII, 1971, p. 139-146.

[53] Bibliographie dans M. Gérard-Rousseau, p. 176-177 et I. Chirassi, *Atti Roma*, II, p. 955.

[54] Cf. M. Gérard-Rousseau, p. 23-24.

[55] *Ibidem*, p. 56.

Parmi les offrandes sortant des réserves royales, l'encens et les huiles parfumées jouent un rôle primordial : usage « méditerranéen » qui évoque l'Égypte, la Mésopotamie, Ougarit, et la Crète où il est attesté depuis le Minoen moyen [56].

Rien n'indique dans les tablettes l'existence de sacrifices d'animaux [57]. Signalons tout de suite que ce silence (qui, en soi, n'est évidemment pas significatif) nous paraît confirmé par le silence des documents figurés. On a certes voulu prouver l'existence de sacrifices [58] par le nombre important de têtes, essentiellement des taureaux et des béliers, qui sont représentées sur des bagues, parfois accrochées au mur d'un sanctuaire (comme dans Mylonas, 123, 15), parfois indépendantes (comme dans 125, 41). Mais on peut songer à une interprétation radicalement opposée, tant il est clair qu'en Crète et déjà à Çatal Hüyük [59] des têtes, des protomés, parfois même simplement des cornes de ces animaux-dieux sont des instruments de sacralisation. Tel est, selon moi, le cas pour la magnifique onyx de l'Héraion d'Argos (125, 41) où le bucrane est entouré de la double hache et des « nœuds sacrés » [60]. De même pour cette bague de Thèbes (127, 6), où il me paraît clair que le taureau est couché devant une colonne sacrée, non devant un autel [61]. Il ne me semble pas d'autre part raisonnable d'interpréter la seule représentation, non au vrai d'un sacrifice, mais d'une scène de boucherie sur une gemme de Mycènes (125, 35), comme impliquant l'existence de sacrifices animaux, car il peut s'agir d'une scène de genre, voire d'une scène d'haruspicine.

Au total, une conclusion prudente : il ne paraît pas qu'il y ait eu des sacrifices sanglants, et le rôle du prêtre ne peut être entendu comme d'un sacrificateur [62]; le culte est d'abord fait d'offrandes et notamment d'offrandes alimentaires qui assurent, à l'orientale, la nourriture du dieu.

---

[56] Cf. F. Adrados, Sobre el aceite perfumado..., *Kadmos*, 1965, p. 125 *sq.*; I. Chirassi, *Atti Roma*, II, p. 960.

[57] *Sic*, M. Gérard-Rousseau, p. 20.

[58] Cf. G. Mylonas, p. 164-165. Bibliographie récente dans F. Adrados, p. 171.

[59] Cf. P. Lévêque, *Praelectiones Patavinae*, p. 169 *sq.*

[60] On comparera le décor d'un vase crétois de Psyra (MR I) : S. Marinatos, *Kreta und das mykenische Hellas*, Munich 1959, p. 81.

[61] G. Mylonas, p. 140-141, rapporte lui-même avec beaucoup de prudence l'identification de cet objet comme un autel dans M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean religion*, 2e éd., Lund 1950, p. 178.

[62] Sur ce point, cf. G. Piccaluga, Myc. *ijereu* : observazioni sul suo rolo sacrale, *Atti Roma*, II, p. 1046-1058.

Les processions sont modestement attestées dans les tablettes, si *akete watu* de PY Tn 316 signifie bien « il conduit les habitants de la ville » vers le sanctuaire de Poseidon [63].

Des pratiques plus précises, liées au mobilier sacré, méritent de retenir l'attention. Le *tonoeketerijo* [64] paraît bien être une cérémonie du trône que l'on dresse, que l'on tire, que l'on oint, selon les différentes interprétations qui ont été fournies de ce mot composé au second élément équivoque : un rituel du trône est bien attesté en Orient (par exemple à Mari); c'est à la Crète que les Achéens ont dû l'emprunter, comme l'usage même du trône. Le *reketoroterijo* [65] est une fête de Poseidon, « la fête où l'on étend le lit » : il est difficile d'échapper à l'idée qu'il s'agit de la préparation d'une hiérogamie, pour laquelle les parallèles orientaux ne manquent pas [66].

On est plus intéressé par les mystères, sur lesquels la documentation des tablettes est étroite et discutée : PY Un 443 comporte le mot *muterija* interprété en *mysteria*, mais mal attesté [67]; dans PY Un 2, le *mujomeno epi wanakate*, déjà traduit par M. Ventris et J. Chadwick [68] « à l'occasion de l'initiation du roi », donne lieu à des débats passionnés [69]; on discute sur le *worokijonejo* de Er 312 et Un 718 [70], dont le premier élément pourrait être le mot orgéon, et plus encore sur les *tereta*, dont on a parfois fait des initiateurs aux mystères (comme seront les *télestai*) [71]. Peu nous importe en fait [72], car l'existence de mystères mycéniens est certaine en raison même de la continuité du culte à Éleusis depuis l'époque mycénienne jusqu'à fin de l'Antiquité; or, les vieux thèmes crétois des deux déesses et de l'enfant divin y apparaissent dans une éclatante lumière : aucune autre solution n'est possible qu'une implantation du culte dans une Éleusis achéenne [73].

---

[63] Cf. M. Gérard-Rousseau, p. 182 et 242-243.

[64] Cf. M. Gérard-Rousseau, p. 224-225, et, en dernier lieu, S. Hiller, *Wanasoi tonoeketerijo*, *Minos*, 1969, p. 78-92.

[65] *Ibidem*, p. 201-203.

[66] L. R. Palmer, *New religious texts*, *TPhS*, 1958, p. 12. Cf. cependant l'interprétation du mot comme un lectisterne de type romain (placement de la statue du dieu sur un lit) : I. Chirassi, *Atti Roma*, II, p. 960-961.

[67] M. Gérard-Rousseau, p. 148.

[68] *Documents in mycenaean Greek*, Cambridge 1956, p. 221.

[69] M. Gérard-Rousseau, p. 146-147 et, depuis, M. Lindgren, *Opuscula Atheniensia*, VIII, 1968, p. 72-76.

[70] *Ibidem*, p. 250-251.

[71] Cf. M. Gérard-Rousseau, p. 215-217.

[72] Les remarques négatives de M. Gérard-Rousseau, p. 20, ne portent pas contre cette affirmation; je dis qu'il y avait des mystères dans les royaumes achéens, non que le mot *muterija* est forcément attesté dans les tablettes.

La divination serait attestée dans les tablettes [74], par l'*hapax keretao*, « devin », dans PY Cn 1287 [75], par *opetereu*, « celui qui voit dans l'avenir », dans trois tablettes pyliennes [76], par *wetereu*, « celui qui voit dans la chair », dans sept tablettes cadastrales de Pylos [77].

Au total, un certain nombre d'indications précises, mais dispersées, car il semble bien qu'il faille renoncer à reconstituer, à partir des tablettes, des liturgies constituant des fêtes plus importantes [78]. En revanche, la documentation figurée nous permet d'aller plus loin dans la connaissance de la spiritualité mycénienne.

Le témoignage des petits objets (surtout des bagues) [79] donne, en effet, des renseignements que l'on ne saurait tirer des tablettes. On y voit représentée une série d'actes cultuels pour lesquels on dispose généralement d'attestations multiples :

- adoration devant un édicule sacré, clairement désigné comme tel par des cornes de consécration et parfois doté d'un arbre sacré : trois femmes entre un arbre et un édicule (Mylonas 125, 1); trois femmes devant un édicule (123, 2) [80]; deux femmes entre un édicule et un arbre jouxtant un bétyle (124, 3); une femme entre un édicule et un arbre (125, 8);

---

[73] On se reportera avec grand intérêt aux remarques de F. Adrados, p. 200-202, concernant des rapprochements entre les personnels sacerdotaux de l'époque mycénienne et ceux de l'époque classique, et aussi la plaine Rharienne qui reste, en pleine Grèce du I^er^ millénaire, « comme un *téménos* semblable à ceux que nous savons exploités par les prêtres » d'après les tablettes.

[74] M. Gérard-Rousseau, p. 260. Mais cf. les doutes de F. Bader, *REA*, 1969, p. 135 et de C. Milani, *Aevum*, 1970, p. 193.

[75] *Ibidem*, p. 126-127.

[76] *Ibidem*, p. 153-154. Sur l'allocation de deux mesures de blé qu'il reçoit dans PY Ea 805, cf. L. Deroy et M. Gérard, *Le cadastre mycénien de Pylos*, p. 160-167.

[77] *Ibidem*, p. 245-246.

[78] Cf. par exemple la tentative de L. R. Palmer, notamment *The interpretation of Mycenaean Greek texts*, Oxford 1963, p. 250 *sq*. Critique dans F. Adrados, p. 191.

[79] Cf. G. Mylonas, p. 137-145 et 148-149.

[80] Même scène à Pylos : cf. C. W. Blegen et M. Rawson, *The palace of Nestor at Pylos*..., I, 2, Cincinnati 1966, fig. 312,6.

- adoration devant une déesse apparaissant dans une épiphanie : une femme adore une déesse assise devant son édicule, un miroir à la main (127, 4); sur une des scènes les plus complexes et les plus belles, plusieurs femmes et fillettes adorent une déesse assise au pied d'un arbre, des pavots à la main (123, 15);
- adoration devant des piliers sacrés : un homme devant six colonnes (124, 20); moutons (?) agenouillés et oiseaux devant une colonne (127, 38);
- scènes de libation : quatre Génies à tête de lion portant des vases à une déesse assise sur un trône, un grand vase à la main (123, 16); Génies à tête animale versant des libations sur des piliers (126, 22 et 23);
- culte de l'arbre sacré : un homme entre un arbre et un bouquetin (124, 9); Génies à tête animale arrosant un buisson (126, 27);
- culte de la source : deux femmes adorent une source, entourée de cyprès (127, 13);
- danse dans un enclos sacré : deux femmes et un homme (123, 10); deux femmes devant un édicule (124, 3); une femme et un homme entre un arbre et un objet ambigu, surmonté d'une double hache (123, 12);
- saut par dessus le taureau [81].

L'ensemble de cette documentation, purement continentale, forme un tout que l'on ne peut certes plus expliquer selon la théorie compliquée de A. Persson [82] (cycle des fêtes suivant les trois saisons de l'année), mais qui se rapporte à une religion naturiste de l'arbre sacré, de la source, du bétyle, du pilier. Sur deux pièces remarquables que nous avons signalées (127, 4 et 123, 16), la déesse assise s'offre à l'adoration de fidèles ou de Génies dans une véritable épiphanie [83]. La danse orgiastique, rénovatrice des forces naturelles, joue un rôle de premier plan, comme sur cette autre bague de Mycènes (123, 10) qui a donné lieu à des exégèses plus complexes que je ne récuse pas forcément, mais où il est peut être plus sage de s'en tenir à l'interprétation minimale, celle de l'orgie dans un sanctuaire [84]. Les rituels du taureau sont largement attestés. Sans même invoquer les objets sacralisants, telles les doubles haches et les cornes de consécration, le caractère minoen de ces liturgies est patent, dans les sujets représentés, dans l'épiphanie de la déesse devant son sanctuaire, dans les vêtements et les gestes des personnages.

---

[81] La documentation est ramassée, à propos du *bull-leaper* de Pylos, dans M. L. Lang, *The palace of Nestor at Pylos...*, II, Cincinnati 1969, p. 50 et 77.

[82] *The religion of Greece in prehistoric times*, Berkeley 1942.

[83] G. Mylonas, p. 140.

[84] G. Mylonas, p. 141-144, dont je suis l'interprétation. On y a voulu voir une scène mêlant le deuil et la joie, la Grande Mère déplorant la mort de son jeune amant : A. Evans, *Palace of Minos*, I, Londres 1921, p. 161.

Non moins minoens tous les objets cultuels utiles à la célébration du cérémonial ou sacralisants et symboliques, si largement attestés tant sur ces menus objets que dans les fouilles : autels, tables d'offrandes, vases de libation, tas de pierres, cornes de consécration, doubles haches sans doute aussi. Sans m'attarder, je rappellerai seulement la conclusion par laquelle G. Mylonas termine la longue étude qu'il leur a consacrée [85] : « La revue des restes retrouvés sur le continent grec prouve que les Mycéniens ont pratiquement emprunté à la Crète minoenne tous les objets employés dans le rituel ».

3. *Les sanctuaires*

Les tablettes apportent peu dans ce domaine. Elles connaissent cependant le mot *ijero*, trois fois attesté et qui doit sans doute être entendu au sens de « sanctuaire » [86]. Surtout elles révèlent maints aspects de la vie d'un grand sanctuaire, proche de Pylos, celui de *Pakijana* [87], administré par une prêtresse dont le nom propre est Érita et où règne une Potnia; nombre de terres du district sont détenues par une population religieuse [88]; la prêtresse conserve sans doute pour le roi « l'or sacré » [89]. L'analogie avec les grands sanctuaires de l'Orient est évidente, même si des rapprochements ne peuvent encore être faits avec ceux de Crète, faute d'une documentation similaire. Le cas du sanctuaire de Poseidon à Pylos n'est pas moins intéressant, grâce à la série Es qui transcrit un *dosomo* régulièrement fait à Poseidon et à trois personnages toujours les mêmes (*34 ketesi*, *wedanewe* et *diwijewe*). Mais faut-il entendre *dosomo* comme un tribut et ces trois personnages comme un collège sacerdotal, ce à quoi inciterait le *diwijewe*, entendu à son sens le plus obvie de « prêtre de Zeus » [90]? Faut-il au contraire que ces trois personnages appartiennent au service des finances du palais, ce qui force à une étrange interprétation de *diwijewe* (« celui qui s'occupe des richesses ») et qu'ainsi « Poseidon, dans les tablettes Es, apparaisse surtout comme protecteur des biens de l'État », le rôle de trésor étant fréquemment rempli par les sanctuaires dans le monde du Proche-Orient [91]? On peut en discuter, encore que par son extrême complication cette dernière théorie effraie quelque peu.

---

[85] P. 162-176. La citation est à la p. 175. Il n'y a que sur les doubles haches qu'il n'est pas affirmatif.

[86] Cf. M. Gérard-Rousseau, p. 113.

[87] *Ibidem*, p. 166-169.

[88] Cf. *supra*, p. 30.

[89] Cf. *supra*, p. 27.

L'archéologie complète largement ces indications. Des sanctuaires apparaissent sur des bagues et des sceaux [92]: ce sont des enclos sacrés qui comportent généralement de petits édicules à colonnes, surmontés de cornes de consécration, qui se révèlent analogues à ceux de la documentation minoenne correspondante; parfois dotés d'arbres sacrés, parfois en terrain montueux (comme l'artiste a pris soin de le noter), ils doivent être situés en pleine nature, ce qui conviendrait bien aux rites agraires, adoration de l'arbre et de la source, danses orgiaques, qu'on y voit célébrer. Ces structures légères n'ont pas plus laissé de trace sur le continent qu'en Crète.

Les fouilles [93] ont pendant longtemps révélé essentiellement des sanctuaires situés à l'intérieur de l'habitat humain, palatiaux ou domestiques [94], selon la tradition minoenne. Paradoxalement, on connaît surtout des sanctuaires domestiques, notamment à Asiné, à Berbati et à Mycènes même. En règle générale on y a retrouvé des offrandes, vases et idoles, souvent placées sur une banquette sommaire préparée à cet effet, un autel, voire un foyer. Rien d'original donc par rapport à ce qui est bien attesté en milieu minoen.

Là-dessus de nouvelles découvertes sont venues reposer le problème du temple mycénien, je veux dire de la demeure sacrée indépendante de la demeure humaine, si longtemps résolu par la négative [95]. D'abord celle d'un temple à Céos, dans le quartier de Sainte-Irène, datant du Bronze moyen et reconstruit après un tremblement de terre au début de l'époque mycénienne [96]. Une pièce semble revêtir le caractère sacré d'un *adyton.* On y a exhumé notamment les débris d'une vingtaine de statues d'assez grande taille (demi-grandeur naturelle au moins), toutes féminines et qui semblent danser. D'autre part, à Mycènes même, deux aires cultuelles du XIII^e^ siècle ont été fouillées [97], l'une comportant un temple avec vestibule, l'autre un ensemble plus complexe (avec antichambre, réserve, grande salle à fresque et petit sanctuaire). Outre la fresque [98], de très nombreuses découvertes ont été faites : ivoires, vases, idoles d'hommes, de femmes et de serpents (dont certaines, de grande taille, d'expression très individuelle, ont un type jusqu'ici inconnu). Ces trouvailles forcent à réexaminer les rares découvertes antérieures, en particulier les temples mycéniens de Délos [99] et le *mégaron* d'Éleusis dont les fondations subsistent sous les *télestéria* ultérieurs [100]. La question se pose dès lors de savoir si des temples indépendants n'existaient pas dans les grands sanctuaires où la continuité du culte est bien établie, à Delphes et à Olympie par exemple [101]. En tout état de cause, l'existence même d'un certain nombre de temples indépendants ne peut plus être mise en doute.

---

[90] I. Chirassi, Poseidon-Enesidaon nel pantheon miceneo, *Atti Roma*, II, p. 949-953.

[91] M. Gérard-Rousseau, p. 182-183 et déjà L. Deroy et M. Gérard, *Le cadastre mycénien de Pylos*, p. 124 *sq.*

[92] Cf. G. Mylonas, p. 141-145.

[93] Cf. la synthèse récente de R. Hägg, Mykenische Kultstätten im archäologischen Material, *Opuscula Atheniensia*, VIII, 1968, p. 39-60 (avec carte p. 45), qui embrasse la totalité du problème des lieux de culte mycéniens.

[94] Cf. G. Mylonas, p. 146.

---

[95] Cf. par exemple M. Gérard-Rousseau, p. 260 et aussi p. 148-149 à propos de *naudomo* qu'elle se refuse à interpréter comme « constructeur de temple ».

[96] Cf. L. Caskey, *Hesperia,* 1962, p. 278-283; 1964, p. 326-336; 1966, p. 367; G. Mylonas, p. 146.

[97] Elles ne sont connues que par deux articles provisoires : W. D. Taylour, Mycenae 1968, *Antiquity,* 1969, p. 91-97 et New light on Mycenaean religion, *Antiquity,* 1960, p. 270-280. La conclusion de l'auteur est que le temple est un lieu de culte officiel dont personne ne niera le caractère mycénien, tandis que le sanctuaire avec sa fresque respire l'esprit des cultes minoens et est voué à un culte intime et privé. Il restera à s'en persuader... Cf. aussi J.-P. Michaud, *BCH,* 1970, p. 962-965.

[98] La description a pu être précisée d'un article sur l'autre de W. D. Taylour. Dans le panneau central, une déesse debout. A droite, une déesse qui salue la figure centrale, la lance levée. Entre les deux, deux petits adorants. A gauche, une femme, assise, un animal devant elle, des épis à la main; présentée en 1969 comme une prêtresse, elle l'est en 1970 comme une déesse de rang inférieur.

[99] Cf. H. Gallet de Santerre, *Délos primitive et archaïque,* Paris 1958, p. 91 *sq.,* qui ne paraît pas mériter la critique de G. Mylonas, p. 148. Sur la date de l'Artémision (pas antérieur à l'époque mycénienne), cf. les correctifs de C. Vatin, Délos prémycénienne, *BCH,* 1965, p. 225.

[100] Cf. G. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian mysteries,* Princeton 1961, p. 34 *sq.*

Mais cette existence même n'est en rien originale. Sans même évoquer les temples de l'Orient, on connaît depuis peu en Crète un temple indépendant, datant du début du Minoen moyen II, dans la ville de Mallia [102]. Plus simple que ceux de Céos et de Mycènes, mais de plan confus comme eux, sur qui l'influence minoenne semble si forte, il comporte un vestibule, une salle-grenier et un sanctuaire avec table d'offrande, avec une grande table à offrande, des plateaux à offrande, des vases-tubes pour les serpents sacrés, des vases... Cet exemple, non pas unique (on songera au sanctuaire de Gournia, plus tardif), mais encore rare, est sans doute à mettre en relations, comme celui de Gournia, avec le développement de la vie urbaine qui rend désirables des édifices cultuels construits (à la différence des enclos sacrés, en particulier des sanctuaires de hauteur), mais indépendants du sanctuaire royal [103]. On ne peut pas suivre dans le Péloponnèse la genèse des sanctuaires avec autant de netteté, mais la même explication est sans doute vraisemblable : l'apparition des sanctuaires indépendants doit être à mettre en relation avec l'extension de la civilisation urbaine dans une formation économique et sociale de type palatial. Et cela tant pour Céos ou Mycènes que pour Éleusis, avec dans ce dernier cas la raison supplémentaire d'offrir aux cérémonies des mystères, à côté du palais du roi Céleus, l'aire cultuelle indispensable.

---

[101] Le relevé des trouvailles des strates mycéniennes dans les grands sanctuaires grecs ultérieurs (cf. R. Hägg, *op. cit.*, p. 53-56) est impressionnant. Au reste, continuité d'un culte ne veut pas dire continuité du même culte.

[102] Cf. J.-Cl. Poursat, Un sanctuaire du MM II à Mallia, *BCH*, 1966, p. 514-551.

[103] L'auteur de la publication note bien que c'est au début du MM II que la ville de Mallia s'étend. Ce serait vers le même moment (MM II) qu'apparaîtraient les premiers édifices cultuels construits, faisant suite aux simples enclos sacrés du MM I : cf. N. Platon, *Kr. Chron.*, 1951, p. 158. Sur l'apparition des sanctuaires de hauteur vers 2000, en liaison avec les besoins accrus des éleveurs et des paysans, quand commence à s'affirmer une civilisation urbaine et palatiale, cf. B. Rutkowski, Minoan cults and history, *Historia*, 1971, p. 1-19. Sur les mutations profondes de la religion au début du MM en liaison avec l'évolution économique et sociale, cf. K. Majewski, Nouvelles formes du culte en Crète à la fin de la période MA III et au début de la période MM I, *SMSR*, 1955, p. 60-70, et notamment p. 69 : « Toutes ces nouvelles formes du culte glorifient les nouvelles institutions politiques et sociales, ajoutent à l'éclat du souverain, de la puissance de l'État et des classes dirigeantes. Elles sont étroitement liées à leur idéologie ». — Sur le déclin des sanctuaires de hauteur au MM III-MR I, cf. B. Rutkowski, The decline of the minoan peak sanctuaries, *Atti Roma*, I, p. 162-168.

Signalons enfin que les fouilles de Chypre [104] révèlent, sur des sites du Bronze final, des temples, notamment à Enkomi et à Kition, où influences orientales et achéennes se mêlent.

Prêtres, cérémonies cultuelles, sanctuaires témoignent donc dans le Péloponnèse achéen d'une religion en voie de développement dans une formation économique et sociale palatiale, elle-même en voie de développement. Le modèle de cette religion est le même que celui de cette formation : c'est en Crète qu'on le saisit. Si l'étude des sacerdoces est, de ce point de vue, quelque peu décevante, celle des liturgies et des sanctuaires rattache étroitement le monde mycénien à une vaste aire culturelle et socio-économique, qui est celle de la Méditerrannée orientale. Si ces deux secteurs apportent tant à notre analyse, c'est qu'elle est alors vérifiée par les témoignages concrets de l'archéologie. Les bagues, les temples de Céos et de Mycènes ne laissent aucun doute sur l'emprunt crétois.

II. LES STRUCTURES DU PANTHÉON ET LA THÉOLOGIE

La première approche du panthéon mycénien est dans les tablettes : documents difficiles, qui ne nous renseignent que par la bande sur les dieux, lesquels n'intéressent les scribes que par les répercussions du culte sur l'administration. Il est indispensable de dresser une liste aussi sûre que possible des noms de dieux attestés, en évitant aussi bien les excès des premiers temps qui ont suivi la joie du déchiffrement que le malthusianisme déplorable, fondé parfois sur des raisonnements captieux, de l'ouvrage de M. Gérard-Rousseau [105].

Nous distinguerons des dieux dont l'attestation nous paraît sûre dans les tablettes, des dieux dont elle nous paraît vraisemblable, des dieux que l'on peut reconstituer d'après des anthroponymes.

---

[104] Je dois à J. Pouilloux de connaître la bibliographie la plus récente à leur sujet : dans *The Mycenaeans in the eastern Mediterranean*, Nicosie 1973, les deux articles de V. Karageorghis, Contribution to the religion of Cyprus in the 13th and the 12th century, p. 105-109, et de O. Masson, Remarques sur les cultes chypriotes à l'époque du Bronze récent, p. 110-121.

[105] *Passim*, et notamment la synthèse p. 256-258.

DIEUX SÛREMENT ATTESTÉS

Poseidon[106], le grand dieu de Pylos, conformément encore aux données homériques, mais attesté aussi à Cnossos[107]. Il n'est pas certain que l'*Enesidaone* de KN M 719 doive être interprété comme l'épithète fameuse du dieu « secoueur de la terre » connue dans la Grèce ultérieure sous les formes Ennosigaios, Énosichthon, Ennosidas[108], mais je n'arrive pas à en douter sérieusement, d'autant que l'unique mention du nom le rattache à Amnisos, c'est-à-dire au sanctuaire d'Ilithyie. La riche étude de I. Chirassi sur le Poseidon des tablettes[109] montre ses contacts étroits avec les divinités méditerranéennes de l'âge du Bronze, en utilisant aussi largement les survivances du Poseidon achéen dans le Poseidon grec que le témoignage propre des tablettes — ce qui me paraît de saine méthode —. Elle fait justice[110] de l'interprétation de *iqo* comme un dieu-cheval, forme thériomorphe de Poseidon, qui est loin d'être impossible, à mon sens, mais n'est pas attestée par les tablettes.

Posidaeja, féminin de Poseidon, figure dans la seule tablette pylienne Tn 316[111].

Zeus[112] est attesté de manière certaine à Pylos dans Tn 316, où il est associé à Héra et à *Dirimijo*. L'attestation cnossienne d'un *Dikatajo Diwe*, « Zeus du Dicté », paraît moins certaine[113]. Mais on ne saurait négliger ni *Diwijojo* (nom d'un mois) à Cnossos[114], ni *diwijeu*, très fréquent à Pylos, et dont je ne peux concevoir qu'on cherche à le dissocier du nom de Zeus, comme le fait M. Gérard-Rousseau [115], ni l'anthroponyme *Diwo* [116].

---

[106] *Ibidem*, p. 181-185.

[107] *Odyssée*, 3, 5 *sq.*

[108] M. Gérard-Rousseau, p. 88-89.

[109] Poseidaon-Enesidaon nel pantheon miceneo, *Atti Roma*, II, p. 945-991 (article qui ne mérite pas le jugement sévère de F. Adrados, p. 186).

[110] P. 974 *sq.* Cf., dans le même sens, M. Gérard-Rousseau, p. 120-122.

[111] M. Gérard-Rousseau, p. 184-185.

[112] M. Gérard-Rousseau, p. 72-74.

[113] L'importance du Dicté dans la religion crétoise est maintenant confirmée par le *dikite* qu'on lit dans 4 inscriptions en linéaire A, dans « la seconde formule de libation » : cf. C. Davaras, Two new linear A inscriptions on libation vessels from Petsophas, p. 101-102.

[114] M. Gérard-Rousseau, p. 72.

Diwija, féminin de Zeus, dans trois attestations pyliennes et une cnossienne. On a tenté, sans aucune vraisemblance, de la séparer du nom de Zeus et de faire d'elle une divinité de la richesse [117].

Arès [118] est deux fois attesté à Cnossos et l'on connaît, tant à Cnossos qu'à Pylos, un dérivé *Areijo.*

Areja nous paraît vraisemblablement, dans Tn 316, une divinité qui porte le nom d'Arès au féminin [119].

Dionysos. On possède deux mentions pyliennes de *Diwonuso* que l'on s'accorde à reconnaître comme le nom du dieu. Dans l'une d'elles (Xb 1419) figure au revers le mot énigmatique *wonowatisi*, qui a aussitôt attiré l'attention par ses rapports probables avec *Ϝοῖνος*, sans que l'on puisse en inférer quoi que ce soit de raisonnable [120].

Hermès. Le mot *Emaa*, attesté quatre fois, est traditionnellement interprété comme celui du dieu. Cependant M. Gérard-Rousseau trouve les contextes trop différents pour être réduits à l'unité et elle propose d'y voir deux vocables différents [121]. Dans PY Un 219, dit-elle, presque tous les mots figurant devant les sigles sont des noms de fonction au datif et « la logique voudrait qu'*emaa* ait une valeur analogue ». Mais cette même logique n'est pas appliquée partout par l'auteur [122] et surtout il y a incontestablement d'autres noms divins dans cet inventaire, dont *Potinija*, dont on se débarrasse cavalièrement, et Artémis. Dans PY Tn 316, la plus religieuse des tablettes, l'expression *emaa areja* signifierait [123], d'après cette érudite, « aubaines, présents occasionnels supplémentaires »: on juge de la vraisemblance de cette explication [124]. Cette tablette ne comporte que des noms de sanctuaires ou de dieux; il n'est pas possible qu'Hermès ne soit pas le dieu. Reste la difficulté d'*areja*, que l'on a tenté de résoudre de deux manières différentes, soit comme un nom de divinité féminine dérivé de celui d'Arès (ce qui nous paraît le plus vraisemblable), soit comme un adjectif Areias [125]. Quant à Nn 1357, une explication est tout à fait possible autour du nom du dieu [126].

---

[115] *Ibidem*, p. 70-72.

[116] *Ibidem*, p. 73.

[117] M. Gérard-Rousseau, p. 67-70. Le raisonnement est étrange : il est fondé sur le fait que *Diwija* n'est pas dans les tablettes la parèdre de Zeus (mais la même constatation pourrait se faire pour *Posidaeja*). Le mot mycénien *diwija* au sens de « richesse » n'est d'ailleurs pas attesté. Je constate avec étonnement que, p. 185 du même ouvrage, la dérivation à partir du nom de Zeus est admise. Cf. aussi les doutes de F. Bader, *REA*, 1969, p. 135.

[118] M. Gérard-Rousseau, p. 38-39. Le mot est réputé d'origine incertaine (cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *s.v.*, qui rapproche de *ἄρη* « malheur », pas plus clair d'origine; bibliographie dans L. Séchan et P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris 1966, p. 252, n. 77). — On vient de proposer de le rapprocher du nom du dieu anatolien Jarra, « Seigneur de l'arc » : O. Carruba, Athena ed Ares preellenici, *Atti Roma*, II, p. 942-944.

[119] L'interprétation est celle de M. Lejeune, *Mémoires de philologie mycénienne*, I, Paris 1958, p. 210. Elle est violemment combattue par M. Gérard-Rousseau, p. 39-40 (mais à ce sujet, cf. les doutes de C. Milani, *Aevum*, 1970, p. 191). Cf. *infra*, p. 43.

[120] Cf. M. Gérard-Rousseau, p. 74-76 et 240-249.

[121] P. 85-88. Cf. les doutes de J. Kerschensteiner, *Gymnasium*, 1970, p. 446.

Héra [127] est mentionnée au moins une fois dans Tn 316, en association avec Zeus et *Dirimijo*.

Artémis. Le nom d'Artémis [128] est à tort écarté comme nom divin par M. Gérard-Rousseau en d'étranges raisonnements [129]. Dans PY Es 650, un esclave d'Artémis est jugé impossible, parce que les esclaves d'une divinité précise sont rares dans nos documents : rares oui, inexistants non. Dans Un 219, l'argumentation qui a permis d'éliminer Hermès est utilisée aussi contre Artémis : or, qui ne voit que le raisonnement, déjà faible, est anéanti par la présence de plusieurs divinités? L'explication qu'elle propose en place d'Artémis vaut d'être mentionnée : il faudrait lire *athémistos*, et ce serait « soit un individu anti-conformiste de caractère, soit le titulaire d'une fonction officielle qui, professionnellement, échappait aux règlements normaux de la société contemporaine »!

---

[122] P. 207, elle admet qu'une déesse peut être mentionnée comme destinataire dans un compte administratif, à côté de noms de fonction.

[123] Cf. p. 188, n. 4.

[124] L'explication n'a pas davantage convaincu F. Adrados, p. 186, n. 28.

[125] Cf. bibliographie dans M. Gérard-Rousseau, p. 39-40, où l'on sait qu'est préférée une solution entièrement différente. Cf. *supra*, p. 42.

[126] Cf. A. Mele, Esclavage et liberté dans la société mycénienne (sous presse).

[127] M. Gérard-Rousseau, p. 94-96.

[128] Une étymologie grecque du nom semble difficile (cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *s.v.*) et on sait qu'il est bien attesté dans des inscriptions lydiennes. Un rapprochement vient d'être opéré avec le dieu anatolien au cerf Runda par O. Carruba, Anatolico *Runda*, *SMEA*, V, 1968, p. 31-41.

[129] P. 46-47. Cf. les doutes de C. Milani, *Aevum*, 1970, p. 191.

Athéna. Elle est essentiellement connue par l'*Atanapotinija* de KN V 52 [130]. On s'est donné beaucoup de mal pour éliminer l'explication simple d'Athéné Potnia, parce que l'ordre des mots est inhabituel dans le grec alphabétique [131]. L'est-il autant en mycénien, puisque l'on dispose de la *sitopotnia* qui pourrait être une Sito Potnia [132]? Et se sort-on de la difficulté en imaginant un toponyme crétois totalement inconnu dont la Potnia serait la divine patronne?

On peut sans doute ajouter l'[*a*]*tana atija* de MY X 1, qu'il faudrait interpréter Aithyia [133].

Wanax. C'est une grosse question de savoir si le *wanaka* des tablettes désigne toujours le roi ou s'il désigne tantôt le roi, tantôt un dieu. Je laisserai de côté des textes équivoques comme le *mujomeno epi wanakate* de PY Un 2 et même PY Un 219, où il me paraît certain que l'on n'a pas le droit d'éliminer des noms de dieux attributaires [134], comme sont aussi attributaires des fonctionnaires (encore que je sois très tenté, dans ce dernier cas, d'admettre qu'il s'agit d'un dieu, comme la *Potinija* voisine me paraît être certainement une déesse). Mais il me semble que les attestations de la même série Fr ne peuvent concerner qu'un dieu (*wanaka* pouvant être mis en étroit parallèle avec Poseidon, la Mère divine, Potinija...) [135] : l'hypothèse de M. Gérard-Rousseau selon laquelle « ce *wanax* est le roi de Pylos : en effet l'offrande d'huile au roi est attestée au Proche-Orient » [136] est quelque peu contradictoire, car c'est le roi lui-même qui se ferait une offrande, personne ne doutant que l'huile ainsi offerte ne sorte des réserves du palais[137].

---

[130] Sur une origine orientale du nom d'Athéna, à mettre en relation avec l'anatolien *hattannas*, « de la sagesse » (ce qui donnerait pour *Atanapotinija* : « Maîtresse de la sagesse »), cf. O. Carruba, Athena ed Ares preellenici, *Atti Roma*, II, p. 932-942.

[131] Cf., en dernier lieu, M. Gérard-Rousseau, p. 44-45 (et les doutes de F. Bader, *REA*, 1969, p. 135).

[132] Il est vrai que le même ouvrage, p. 207, élimine cette explication parce que l'ordre des termes n'est pas conforme à l'usage grec, et particulièrement à l'usage mycénien!

[133] Cf. I. Chirassi-Colombo, Note sul pantheon miceneo in Creta, *Πεπραγμ. τοῦ γ' διέθνους κρητολογικοῦ συνεδρίου* (Réthymnon 1971), Athènes 1973, I, p. 381 *sq*., où l'on lira une excellente mise au point sur l'Athéna créto-mycénienne.

[134] Cf. *supra* p. 42 et p. 43.

[135] Même optique dans M. Lejeune, Études de philologie mycénienne, *REA*, 1962, p. 15, n. 67.

[136] P. 235.

Je ne crois pas possible pour l'instant d'aller plus loin. Il n'y a aucune preuve qu'il s'agisse d'un dieu particulier, notamment de Poseidon ou de Zeus[138]. L'association dans les tablettes PY Fr avec Poseidon, avec les Reines, avec la Potinija n'incline pas nécessairement à une exégèse comme celle de L. R. Palmer, si séduisante soit-elle.

Wanasoi. Le mot est huit fois dans les tablettes PY Fr en liaison avec d'autres dieux ou avec la fête du trône. Deux types d'explication principalement ont été proposés[139] : on fait du mot un datif-locatif pluriel[140] (soit d'un masculin, soit du neutre *Ϝανασσα*, « le palais »), soit un datif duel féminin (d'où la lecture de L. R. Palmer[141] : « les deux Reines »). Il est bien difficile de trancher, les deux explications étant morphologiquement possibles. Je m'étonne malgré tout que le mot *Ϝανασσα* au sens de « palais » ne soit attesté ni dans les tablettes (où il aurait eu tant de raison de l'être), ni dans le grec alphabétique. Je pense donc qu'il vaut mieux songer aux deux Reines, sans chercher probablement à être plus précis. La survivance à Chypre du titre de *Wanassa* comme désignation d'Aphrodite[142] me paraît un argument supplémentaire en faveur de l'interprétation divine de *Wanasoi.*

Potnia. Le mot est particulièrement bien attesté et tant d'exemples se réfèrent à une déesse qu'il n'y a aucune raison de supposer qu'il puisse parfois désigner la reine[143]. A Pylos, elle est sans doute la déesse, parfois appelée *teo*, de la *Pakijanija*, que l'on a parfois voulu identifier à une déesse Colombe qui aurait donné son nom au district [144].

---

[137] La séparation des emplois royaux et divins du mot est faite dans F. Adrados, *Wanaka* y *rawaketa*, *Atti Roma*, II, p. 561-563 et *Minos*, 1970, p. 181.

[138] Bibliographie dans M. Gérard-Rousseau, p. 235-236.

[139] Cf. M. Lejeune, *REA*, 1962, p. 15-16, qui préfère la seconde hypothèse, comme de très nombreux mycénologues.

[140] Cf. par exemple, F. Adrados, p. 180 : c'est un nom de prêtres (masculin); M. Gérard-Rousseau, p. 240-242 et S. Hiller, *Wanasoi tonoeketerijo*, *Minos*, 1969, p. 78-92 (neutre : « dans le palais »).

[141] *The interpretation of Mycenaean Greek texts*, Oxford 1963, p. 248 *sq.*

[142] Cf. O. Masson, *Les inscriptions chypriotes syllabiques*, Paris 1961, p. 99, et dans *The Mycenaeans in the eastern Mediterranean*, p. 116, qui estime tout à fait possible que les dénominations chypriotes locales aient déjà existé à la fin du Bronze récent.

[143] M. Gérard-Rousseau, p. 189.

Parfois le nom est accompagné d'un déterminatif :

— soit d'un nom propre : *Atanapotinija* et peut être *Sitopotinija.*

— soit d'un nom de lieu : *Dapuritojo Potinija*, « Notre-Dame du Labyrinthe », quelque sens qu'il faille donner à ce terme, diversement interprété [145]; *Potinija Asiwija*, « Notre-Dame du Marais » [146]; peut être *[Po]tiakee Potinija* [147].

— soit d'un déterminatif relatif à ses fonctions :

1. *Upojo Potinija*, quatre fois attesté à Pylos. L'interprétation en « Notre-Dame de la butte » [148] ne saurait être retenue, car elle est fondée sur le rapprochement avec *ὗϐος*, « bosse », qui n'est jamais employé en un sens topographique. Je préfère de beaucoup l'explication en *potnia uphoio* : « Notre-Dame du tissage » [149], le tissage étant une des fonctions essentielles des Grandes Déesses depuis le Néolithique de Çatal Hüyük [150];
2. *[Po]tinija Iqeja*, « Notre-Dame du Cheval », sur une tablette trouvée dans une partie du palais de Pylos qui est un arsenal [151];
3. Peut être *newopeo potinija* [152].

On a voulu identifier la Potnia avec une déesse unique, par exemple avec Athéna [153] ou avec Déméter [154]. Certes le cheval et le tissage relèvent d'Athéna, mais Sito ne peut faire référence qu'à Déméter.

---

[144] Cf. L. Deroy et M. Gérard, *Le cadastre mycénien de Pylos*, p. 179 : le district serait nommé d'après une déesse Phassa, « Colombe ». Au contraire, pour I. Chirassi, *Atti Roma*, II, p. 956, n. 33, il est en rapport avec *σφακός*, « sauge ».

[145] M. Gérard-Rousseau, p. 56-58.

[146] *Ibidem*, p. 42-43 (cf. les doutes de F. Bader, *REA*, 1969, p. 135). Mais l'interprétation en Asiatique a souvent tenté...

[147] *Ibidem*, p. 187. Mot particulièrement obscur.

[148] M. Gérard-Rousseau, p. 230-232.

[149] L. Stella, *La civiltà micenea nei testi contemporanei*, Rome 1965, p. 229-230.

[150] Cf. P. Lévêque, *Praelectiones Patavinae*, p. 177.

[151] M. Gérard-Rousseau, p. 118-120.

[152] M. Gérard-Rousseau, p. 151-152. Mot très énigmatique.

[153] Cf. G. Pugliese Carratelli, *PP*, 1959, p. 415. — C. J. Ruijgh, *SMEA*, IV, 1967, p. 52, penserait à Athéna, en tant que déesse du palais, mais n'exclut pas qu'il puisse s'agir d'Artémis ou de Déméter.

[154] Cf. J. Chadwick, Potnia, *Minos*, 1957, p. 117 *sq.* et F. Adrados, p. 182.

Matere teija. Cette Mère divine est attestée une fois en PY Fr 1202 [155]. D'après la quantité d'huile qui lui est offerte, c'est une déesse importante.

Dopota [156], dans la seule PY Tn 316, doit être Despotès, « le Seigneur de la maison », c'est-à-dire le maître du palais.

Enuwarijo [157] est attesté au moins dans KN V 52. C'est l'Enyalios d'Homère, une fois considéré comme épiclèse d'Arès.

Pajawone [158] : attesté au moins deux fois à Cnossos, c'est le Paiawon d'Homère, qui sera plus tard identifié avec Apollon.

Dirimijo. C'est un des dieux de PY Tn 316, honoré dans le *Diujo* avec Zeus et Héra [159]. Il est qualifié de *Diwo ijewe*, « fils de Zeus ». Ce dieu, qui n'a pas laissé de trace ultérieure, est assimilé au Dionysos de la triade lesbienne par G. Gallavotti [160].

Sitopotinija. On ne peut guère douter que ce mot sur une tablette de Mycènes ne se réfère à une déesse. On peut l'interpréter comme une Potnia du blé (gén. pluriel *σίτων*) ou plutôt, par analogie avec *Atanapotinija*, comme une Sito Potnia, Sito étant connu comme nom de Déméter en Sicile [161].

Érinu [162] : trois attestations cnossiennes de la déesse Érinys.

Ilithyie : quatre fois attestée à Cnossos [163], dont une fois (Gg 706) en liaison avec son fameux sanctuaire d'Amnisos.

---

[155] M. Gérard-Rousseau, p. 138-139.

[156] M. Gérard-Rousseau, p. 78-79. Ses doutes sur l'étymologie de δεσπότης et de δέσποινα ne sont pas partagés par P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *s.v.* *Δεσπότης*.

[157] M. Gérard-Rousseau, p. 89-90. L'étymologie paraît bien préhellénique, (cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *s.v.*), ce qui exclut l'étrange explication du mot dans PY Tn 724 que propose cette érudite. Pour la reconstitution de l'Enyalios créto-mycénien, cf. I. Chirassi-Colombo, *Note sul pantheon miceneo in Creta...*, p. 385 *sq.*

[158] M. Gérard-Rousseau, p. 164-165. Cf. l'étude du Paiawon créto-mycénien dans I. Chirassi-Colombo, *loc. cit.*, p. 392 *sq.*

[159] M. Gérard-Rousseau, p. 65-66 et 115-116.

[160] *RFC*, 1956, p. 225-232; *Atti Roma*, II, p. 853-854.

[161] M. Gérard-Rousseau, p. 206-207, assez critique à l'égard de ces explications (mais cf., à ce sujet, les doutes de C. Milani, *Aevum*, 1970, p. 192-193).

[162] M. Gérard-Rousseau, p. 103-104. Cf. I. Chirassi-Colombo, Note sul pantheon miceneo in Creta..., p. 399 *sq.*

[163] M. Gérard-Rousseau, p. 101-102.

Ipemedeja. Cette déesse de PY Tn 316 a été identifiée avec l'héroïne homérique Iphimédeia, amante de Poseidon et femme d'Aloeus. Ce qui n'est pas sans faire de difficulté, à cause de l'absence du *F* initial. Une nouvelle étymologie [164] permet de supposer que « l'homérique Iphimédeia désigne, sous un nom modifié par l'étymologie populaire, la même déesse que le mycénien *Ipemedeja* ». Ce qui reposerait le problème des rapports entre mythologie divine et mythologie héroïque, déjà évoqué [165].

Peleia. La déesse *Pere 82* est citée avec *Ipemedeja* et *Diuja* dans PY Tn 316; elle est aussi attestée dans Un 6 [166]. Son identification est rendue difficile par l'incertitude qui repose sur le signe 82. On a voulu y voir une Peresa, qui serait (difficilement!) Perséphone, ou bien serait « l'Ancienne ». S'il est vrai que 82 = *wa* [167] ce serait une Peleiwa, « Colombe » [168].

Qerasija [169] : six fois à Cnossos (et une fois *Qerasijo*, qui serait son masculin? ou une faute de scribe?). Il est vraisemblable, sinon sûr, que c'est un nom de divinité, que l'on peut interpréter comme Térastia (des présages) ou Thérasia (Chasseresse).

Manasa [170] est une déesse attestée à Pylos dans Tn 316, pour laquelle aucune exégèse solide n'a pu être présentée.

Dédale. Le nom du sanctuaire de Dédale a été reconnu dans deux inventaires d'huile de Cnossos (*Dadarejode*). Je ne crois pas qu'on puisse accorder considération à l'étrange hypothèse de M. Gérard-Rousseau [171] selon qui il s'agirait simplement « d'un endroit artistement ouvré par l'homme ou par la nature, sans qu'il s'agisse nécessairement d'un sanctuaire ».

Tiriseroe [172]. Dans Fr 1204 et dans Tn 316 est mentionné l'énigmatique et fascinant *Tiriseroe*, « le trois fois Héros, le Héros par excellence ».

---

[164] M. Gérard-Rousseau, p. 118. Cf. les doutes de F. Bader, *REA*, 1969, p. 135.

[165] Cf. *supra*, p. 29.

[166] M. Gérard-Rousseau, p. 173-174.

[167] Cf. M. Doria, Signes syllabiques rares, *Minos*, 1971, p. 49.

[168] Sur une autre déesse Colombe possible, cf. *supra*, p. 46.

[169] *Ibidem*, p. 193-195.

[170] M. Gérard-Rousseau, p. 136-137.

[171] P. 51. Sur Dédale, cf. aussi K. Kerényi, Möglicher Sinn von *Diwonusojo* und *Dadarejode*, *Atti Roma*, II, p. 1021-1026.

[172] M. Gérard-Rousseau, p. 223-224.

Pade [173] est attesté comme nom divin cinq fois à Cnossos, sans qu'aucun rapprochement acceptable ait pu être présenté.

Vents. La prêtresse des Vents (*Anemo ijereja*) est mentionnée trois fois à Cnossos [174].

NOMS DE DIEUX VRAISEMBLABLES

Danwa : nom probablement divin de KN Gg 701, que l'on a rapproché de Danaé [175].

Dipsia : l'énigmatique *dipisijoi* [176] a été mis en relation avec une Dipsia, « Asséchée, Assoiffée », épithète de la Terre, et désignerait des prêtres de cette déesse [177]. Mais il ne me paraît pas que le problème soit d'autant résolu, car je ne vois pas comment ces prêtres peuvent s'insérer dans la cohérence de la série Fr, où il y a des dieux et des fêtes.

Mena [178], dans trois textes de Cnossos, pourrait être la déesse Lune.

DIEUX SUPPOSÉS D'APRÈS DES ANTHROPONYMES

Héphaistos. Le dieu n'est pas attesté, mais son existence semble pouvoir être affirmée d'après l'anthroponyme *Apaitijo* qui dériverait d'un **Apaito* [179].

Smintheus. L'anthroponyme *Simiteu* permet vraisemblablement de reconstituer le dieu Smintheus, qui sera plus tard identifié à Apollon [180].

Zagreus. Il en va de même pour *Sakereu*, anthroponyme cinq fois attesté à Pylos, qui renvoie à Zagreus, forme crétoise de Dionysos.

---

[173] M. Gérard-Rousseau, p. 162-163, qui récuse l'explication par Pais, faute du *F* qui s'imposerait, ainsi que le rapprochement avec l'énigmatique *padewe*.

[174] *Ibidem*, p. 108.

[175] M. Gérard-Rousseau, p. 55.

[176] M. Gérard-Rousseau, p. 61-64. Je ne crois pas non plus son interprétation « endroit où l'on fait des massages après le bain » très convaincante.

[177] Cf. F. Adrados, *Dipisijoi* y el mes Dipsio de Farsala, *Minos*, 1968, p. 187-191.

[178] M. Gérard-Rousseau, p. 139-140.

[179] M. Gérard-Rousseau, p. 34-35.

[180] *Ibidem*, p. 165.

TABLEAU RÉCAPITULATIF

	avec hypostase féminine	
De grands Olympiens		
Poseidon	Posidaeja	
Zeus	Diwija	Héra
Arès	Areja	
Dionysos		Artémis
Hermès		Athéna
*Héphaistos		
Des dieux avec nom commun		
Wanax		Wanasoi
Dopota		Potnia
		Matere teija
Des dieux qui survivront mal		
Enyalios		Sito
Paiawon		Érinys
*Smintheus		Ilithyie
*Zagreus		Iphimédeia
	ou pas du tout	
Dirimijo		Péleia
		Thérasia
Des héros		
Dédale		
Tiriseroe		
Les inclassables		
Pade		
Vents		Manasa

Le tableau où se résume l'état présent du panthéon mycénien n'a qu'une signification très relative. Quatre dieux (Dopota, Dirimijo, Iphimédeia, Manasa) ne sont attestés qu'une fois, dans la tablette PY Tn 316; *Matere teija* et *Sitopotinija* ne sont aussi connues que par une attestation, l'une à Pylos, l'autre à Mycènes. Chaque palais avait sa liste de dieux, et qui devait être spécifique pour les divinités mineures. Il faudrait posséder une tablette Tn 316 pour chaque mois pylien, si c'est bien une tablette mensuelle, et pour chaque capitale monarchique pour avoir une idée précise du panthéon. J'ai donc écarté la tentation d'évaluations statistiques qui n'auraient guère de valeur. Il me semble cependant que ce tableau suggère un certain nombre de constatations.

1. D'après le sexe, un équilibre entre dieux et déesses.
2. D'après l'origine des noms propres, un panthéon mixte, avec une part importante (2/3 environ) pour les noms non-grecs, c'est-à-dire, selon toute probabilité, crétois. Pour les noms propres, sont grecs Poseidon, Zeus, Arès, Dionysos, Iphimédeia, Péleia, Thérasia, les Vents; crétois, tous les autres. Pour les noms communs, Potnia, Matere teija, et Dopota grecs, Wanax et Wanasoi crétois. Encore ce critère grossier ne peut-il donner qu'une indication générale : Poseidon, s'il est bien « l'époux de la Terre » [181], s'explique par le grec, mais a toute chance d'être un Méditerranéen; la colombe Péleia, même si elle a un nom grec tiré d'un adjectif de couleur, est une déesse préhellénique; la Potnia est aussi une Mère d'ascendance néolithique, comme la Mère divine.
3. D'après l'âge, si l'on en croit leur destinée ultérieure, des dieux dans la force de l'âge et beaucoup de jeunes dieux.
4. Pour les groupements de dieux, qui apparaissent très mal dans ces inventaires, on peut toutefois distinguer plusieurs types :

a. Groupement d'un dieu et d'une déesse portant le même nom au masculin et au féminin (et qui, en fait, ne sont d'ailleurs jamais groupés dans les tablettes). On pourrait penser à une survivance indo-européenne d'après l'exemple de Liber/Libera, de Freyr/Freyja, mais des analogies orientales ont aussi été signalées[182].

---

[181] On n'a pas encore trouvé d'étymologie plus raisonnable que celle de P. Kretschmer, *Glotta*, 1909, p. 27. Mais sur l'ordre de deux composés, qui serait méditerranéen, cf. L. R. Palmer, *Mycenaeans and Minoans*, 2^e^ éd., Londres 1965, p. 139. Bibliographie du problème dans I. Chirassi, *Atti Roma*, II, p. 969, à laquelle on ajoutera l'étrange article de E. P. Hamp, The name of Demeter, *Minos*, 1968, p. 198-204 (Poseidon = Seigneur Das, Déméter = mère de Poseidon).

b. Groupements hiérogamiques : celui de Zeus et d'Héra (avec leur fils *Dirimijo*) est le seul qui soit directement attesté. Mais le nom même de Poseidon laisse entendre que c'est un dieu hiérogamique et, si Dionysos est, de quelque manière, un « enfant de Zeus », on a en lui un homologue de *Dirimijo*.

c. Groupement de deux déesses dans les *Wanasoi*. La présence simultanée d'Héra et d'Ilithyie, qui sera plus tard donnée comme sa fille, peut faire songer à un groupement de même ordre, bien qu'elles ne soient jamais attestées ensemble dans les tablettes.

5. Pour les fonctions divines, très peu est attesté directement. Les noms peuvent être parlants, comme ceux d'Arès (cf. *ἄρος*, « malheur »), de Poseidon, d'Hermès (cf. *ἕρμα* « tas de pierre, pilier »)[183], d'Héra, « la

---

[182] Cf. I. Chirassi, *Atti Roma*, II, p. 957 : cf. par exemple Nun et Naunet en Égypte, El et Élat à Ougarit... Sur Enyalios/Enyo, d'origine crétoise, cf. I. Chirassi-Colombo, Note sul pantheon miceneo in Creta..., p. 390 *sq.*

[183] L'explication d'Hermès par *ἕρμα* me paraît de la plus haute vraisemblance. Le sens d'*herma* a été remis en question par P. Devambez, Piliers hermaïques et stèles, *RA*, 1968, 1, p. 139-154, qui récuse le sens « tas de pierres » et refuse de voir en Hermès un dieu du tas de pierres. Certes *herma* a des emplois très divers, mais il est clair que « ces emplois divers trouvent un lien, si l'on admet le sens de *pierre* comme originel » (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *s.v.*). Les attestations au sens de « tas de pierres » sont nettes : Sophocle, *Antigone*, 848 et *Anthologie Palatine*, 9, 319 (deux exemples admis par Liddell-Scott et par P. Chantraine, encore que l'on puisse discuter du premier), et plus encore Dion Chrysostome, 77-78, 19 (= 78, p. 420 R), qui dit que, sous le charme de la musique d'Orphée, les pierres se réunissent en *ἕρματα* autour de lui. P. Devambez, p. 141, n. 3, se tire de cette difficulté en alléguant que la date tardive de ce texte lui retirerait toute valeur : Dion n'est pas tellement plus tardif que d'autres *testimonia* acceptés par ce savant et l'on connaît bien, d'autre part, le soin puriste avec lequel il choisit ses mots dans le vocabulaire du passé (cf. W. Schmid, *Der Atticismus*, I, Stuttgart 1887, p. 71 et 187-190). Donc, un sens de *herma* = « tas de pierres » est incontestable, d'autant qu'il faut penser aussi au dérivé *ἕρμαξ*. Restent les *ἑρμαίους λόφους* d'*Odyssée*, 16, 471, dont P. Chantraine, *loc. cit.*, remarque qu'ils ont été diversement compris dès l'Antiquité : « butte d'Hermès » ou « butte de pierres » (en relation donc avec *herma*, « tas de pierres »). — Quant aux hermès, piliers partiellement iconiques dont l'apparition — tardive — est étudiée avec rigueur par P. Devambez dans cet article, on n'échappe pas à l'idée qu'ils sont dans une tradition préhellénique. Le texte d'Hérotote, 2, 51 sur l'origine pélasgique des hermès ne peut être éliminé, comme le fait P. Devambez, p. 139, n. 5 (« il semble bien que la référence

Dame », de Dopota, « le Maître de la demeure », de Sito, « Maîtresse du grain »... Des indications précises se tirent en particulier, nous l'avons vu, de l'analyse des fêtes (liturgies du trône et du lit) et des déterminatifs qui accompagnent la Potnia. Les deux Reines rappellent des souvenirs crétois et même néolithiques... Mais ce sont les destinées ultérieures de ces divinités qui nous fournissent un cadre général pour nous représenter leurs activités : je dis bien un cadre général, car il est clair qu'on ne peut guère savoir si Poseidon, qui est alors certainement un dieu agraire, étend déjà son empire sur les mers. Ainsi Ilithyie, la déesse crétoise honorée sans discontinuité dans la grotte d'Amnisos et qui deviendra au Ier millénaire une spécialiste de l'accouchement, ne peut être qu'une divinité parturiante. Ainsi Érinys, cette Crétoise au nom de laquelle il n'y a pas d'étymologie satisfaisante [184], et qu'on voit ensuite assimilée à Aphrodite ou à Déméter [185], ne peut être qu'une Mère méditerranéenne. Même Iphimédeia ne représente pas un cas aussi désespéré qu'il pourrait paraître dans le mythe ultérieur : cette fille « aux fortes pensées » conçoit deux jumeaux des œuvres de Poseidon et est l'objet d'un rapt pendant qu'elle célèbre les fêtes de Dionysos; ces thèmes rappellent tant de structures mythiques dont on a les meilleures raisons de croire qu'elles remontent au IIe millénaire qu'ils ne peuvent être fortuits.

6. La place des cultes que nous appellerons héroïques est faible, mais non nulle : à supposer même que le cas de Dédale soit douteux, celui de *Tiriseroe* ne saurait l'être.

7. Enfin il faut signaler d'un mot les différences entre ce panthéon et celui des époques ultérieures, pour mieux prendre conscience de la spécificité des siècles achéens.

a. Des manques évidents dans les tablettes : Apollon, quoi qu'on ait pu dire de sa présence cachée dans les tablettes, Léto, Aphrodite, qui ne

---

aux Pélasges ne soit qu'une déduction du vieil historien »), car le concept de Pélasges, tel qu'il se dégage de l'œuvre du dit historien, est cohérent et structuré. — L'ensemble du dossier incite à faire remonter au IIe millénaire un mot *herma* avec le sens générique de « pierre » et des connotations plus spéciales (« tas de pierres », « pilier de pierre ») qui ont des implications religieuses certaines. Le mot *herma* « n'a pas d'étymologie indo-européenne plausible » (P. Chantraine, *loc. cit.*); il paraît vraisemblable d'en faire un mot d'emprunt au crétois, comme pour le nom du dieu.

[184] Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *s.v.*

[185] Pour Aphrodite, cf. Hésychius, *s.v.* : *δαίμων καταχθόνιος· ἢ Ἀφροδίτης ἢ εἴδωλον*. Pour Déméter, cf. la Déméter arcadienne dans Pausanias, 8, 25, 42.

migreront qu'ultérieurement vers les terres grecques. Je ne parle pas de Déméter et de Perséphone dont l'absence n'est qu'apparente, puisqu'il y a les *Wanasoi*, puisqu'il y a *Sito*. Au reste l'étymologie crétoise du nom de la jeune déesse ne permet pas d'autre solution qu'un emprunt de date achéenne.

b. Une survivance générale éclatante, puisque bien rares sont les dieux qui ont complètement disparu. Mais un équilibre différent. Poseidon est dans les tablettes le dieu mâle le plus important (et je ne pense pas que ce soit seulement dû au fait qu'il est, avant la lettre, le dieu poliade de Pylos d'où provient la documentation la plus riche); il s'effacera, comme nombre de dieux qui jouissent encore de leur indépendance à l'époque mycénienne et qui survivront surtout comme épiclèses de dieux à la personnalité dynamique et envahissante, tels Enyalios avec Arès, Paiawon et Smintheus avec Apollon, Zagreus avec Dionysos, Ilithyie avec Artémis.

c. Un amoindrissement du rôle des dieux désignés par des noms communs au profit de noms propres, comme si un tabou disparaissait, qui touchait principalement les divinités de la fécondité, ce qui n'empêche pas des survivances très nettes dans les cultes les plus directement hérités du passé créto-mycénien, comme la Despoina d'Arcadie [186] ou les Despoinai qui ont un autel très ancien à Olympie [187].

Les structures de ce panthéon sont celles-là même que nous voyons perdurer dans la Méditerranée orientale depuis le Néolithique de Çatal Hüyük et d'Hacilar. J'ai essayé de montrer [188] que la diffusion de ces structures originaires d'Anatolie (ou pour la première fois perceptibles en Anatolie) jusqu'en Chypre, en Crète et dans les régions pontico-danubiennes dès le Néolithique révélait leur cohérence et leur solidité. Elles donnent sa forme à une religion naturiste où les Grandes Mères, accompagnées de leur divin parèdre (parfois conçu sous la forme animale du taureau, du bélier, de l'oiseau) et de leur progéniture (déesse-fille et enfant divin) assurent la fertilité, la fécondité et la vie de l'outre-tombe et règnent aussi bien sur la nature sauvage, sur les champs et les prés, sur les demeures et les palais [189] et sur les sépultures. Remarquable est l'aspect politique de ces cultes, intimement lié à l'aspect naturiste : la royauté est revivifiée tous les huit ans dans une rénovation générale de l'univers astral, dans une réconciliation du soleil et de la lune, qui s'expriment dans des cérémonies ennéaétérides [190] : l'*oaristys* de Minos et de son père Zeus est encore connue d'Homère [191].

---

[186] Pausanias, 8, 42, 1.

[187] Pausanias, 5, 17, 3.

[188] Formes et structures méditerranéennes dans la genèse de la religion grecque, *Praelectiones Patavinae*, p. 145-180.

Il faudrait au reste compléter cette exégèse en analysant tout ce qui, dans la religion hellénique, est minoen et suppose donc la médiation de Mycènes. Sur le seul exemple que j'ai étudié en profondeur, celui d'Olympie [192], j'ai pu constater l'extraordinaire richesse et la complexité de ces survivances. Mais on peut tout bonnement penser aux déesses ou héroïnes manifestement crétoises qui ont survécu sous des formes diverses et qui ne sont pas mentionnées dans les tablettes (Ariane, Britomartis, Dictynna, Europe, Pasiphaé) [193], pour voir combien il est impossible de se limiter à leur seule documentation. On peut aussi relever les liens étroits qui unissent au taureau des dieux comme Poseidon [194] ou Dionysos [195], même si cet aspect taurin n'est pas lui non plus dans les tablettes, pour voir perdurer le thème minoen du taureau-parèdre. De même l'attestation indirecte de Zagreus permet de mettre en relation l'orphisme archaïque [196] avec la théologie minoenne du salut lié aux épreuves de l'enfant divin [197]. Ce ne sont que quelques exemples, mais nettement signifiants [198].

---

[189] Sur la genèse de la déesse au serpent en Crète, cf. K. Branigan, The genesis of the household goddess, *SMEA*, VIII, 1969, p. 28-38 : ses premiers sanctuaires sont sur les hauteurs; c'est au MM qu'elle devient aussi la déesse du palais et de sa prospérité, tout en continuant à être honorée sur les hauteurs.

[190] Cf. P. Lévêque, Continuités et innovations dans la religion grecque de la première moitié du I^{er} millénaire, *PP*, 1973, p. 36-37.

[191] *Odyssée*, 19, 179.

[192] *Loc. cit.*, p. 23-50.

[193] Cf. F. Adrados, p. 184.

[194] Cf. l'analyse de I. Chirassi, *Atti Roma*, II, p. 979 sq.

[195] Cf. H. Grégoire, Bacchos le taureau et les origines de son culte, *Mélanges Ch. Picard*, I, Paris 1949, p. 401-405.

[196] On a supposé qu'Orphée pouvait être figuré sur une fresque du palais de Pylos qui représente un lyricine assis sur un rocher, charmant une étrange figure ailée : cf. C. W. Blegen et M. Rawson, *The palace of Nestor...*, I, 1, p. 79 et I, 2, fig. 75, qui signalent aussi comme possible l'identification avec Apollon ou avec Thamyris. Pour une interprétation plus vaste de la scène, cf. M. L. Lang, *The palace of Nestor...*, II, *The frescoes*, p. 194-195 : c'est un barde au banquet, qui charme deux fois deux hommes attablés (représentés plus petits que lui); un taureau semble faire la transition avec les animaux héraldiques du mur voisin.

Le bilan est étonnant, tant la part du méditerranéen, du crétois paraît importante dans cette religion. Des dieux dont la plupart des noms sont inexplicables par le grec et, le sont-ils comme Déméter, Poseidon, Dionysos, c'est la Terre-Mère, l'Époux de la Terre, le Fils du dieu... Le phénomène n'est pas sans parallèle, et en Anatolie même, par exemple. Dès 1947, E. Laroche pouvait écrire : « Le noyau primitif, fondamental, du culte officiel (de l'Asie Mineure ancienne) est constitué par la foule des divinités anatoliennes adorées par les populations pré-indo-européennes... Le vocabulaire indo-européen entre pour une part infime dans la série des dieux de Hattuša... Le fait n'est pas isolé : l'image que les Hittites nous offrent de la religion ancienne est aussi pauvre, mais pas plus, que par exemple celle des Indo-Européens helléniques » [199].

Des groupements divins qui nous montrent des couples hiérogamiques, des couples à l'enfant, des saintes familles. Revenons un instant sur les courotrophes qui ont pu nous paraître bien peu attestées dans les documents figurés. De fait, elles le sont largement dans les sanctuaires. Les couches anciennes de l'Amyclaion voisin de Sparte [200] révèlent l'importance du culte d'une Mère dont le jeune dieu de la jacinthe est l'enfant divin. Même lorsque le triomphe d'Apollon aura adultéré son sanctuaire, la mythologie se souviendra des relations du bel enfant destiné à la mort : elle le fera élever par une Artémis Hyakinthotrophos et le « trône » montrera l'apothéose qui l'unit à sa sœur, la vierge Polyboia, sans aucun doute une ancienne déesse crétoise, si bien que c'est toute la structure de la sainte famille que nous retrouvons. A Céos on a exhumé non seulement les magnifiques statues d'argile, peintes de chatoyantes couleurs, mais aussi un *kouros* minoen de bronze et un bateau de bronze, peut-être la barque de l'hiérogamie dans la tradition crétoise. Dès l'époque archaïque le sanctuaire est réutilisé, avec récupération au

---

[197] Cf. P. Lévêque, *loc. cit.*, p. 44-45.

[198] On retrouvera des indications intéressantes sur ce problème dans B. C. Dietrich, Some light from the East on Cretan cult practice, *Historia*, 1967, p. 385-413 et Notes in the linear B tablets in the context of Mycenaean and Greek Religion, *Atti Roma*, II, p. 992-1015.

[199] *Recherches sur les noms de dieux hittites*, Paris, p. 129 et 130.

[200] Bibliographie dans R. Hägg, *Opuscula Atheniensia*, VIII, 1968, p. 54.

VIII^{e} siècle d'une tête de statue comme une relique vénérable, et un grafitte du VI^{e} gravé sur un *skyphos* attique dénote Dionysos comme le maître de l'*hiéron* : « Anthippos de Ioulis a prié et dédié ce vase à Dionysos ». Tout indique donc qu'une Grande Mère accompagnée d'un jeune parèdre (peut-être même une sainte famille) y était honorée aux temps achéens.

Des liturgies qui visent à nourrir somptueusement le dieu, à le gratifier d'un mobilier luxueux, à préparer son trône et le lit où il féconde la Mère. Des cérémonies agraires d'adoration, de libation, de danse, dans l'explosion d'une nature printanière que vivifient les étreintes des dieux : rien de plus évocateur de ce point de vue que les fresques récemment découvertes à Théra, où, dans la luxuriance des fleurs, est exalté le sacre du printemps [201]. Un monde de Génies et de monstres thériomorphes, familièrement mêlés aux dieux et qui incarnent les forces élémentaires d'une nature bienveillante.

Une approche entièrement différente nous est, ici encore, fournie par les documents figurés. Ils permettent de dégager comme fondamentale la notion de religion naturiste autour de Grandes Mères. Elles apparaissent liées [202] :

1. à l'arbre et à la plante sacrée [203];
2. à la colonne et au pilier, dérivés de l'arbre;
3. aux animaux, particulièrement aux fauves, qui l'entourent dans un schéma héraldique (Mylonas 124, 21; 125, 32; 126, 26...) [204], ou aux animaux, souvent mythiques, sur lesquels elle est assise (Mylonas, 117 et 118), ou aux animaux qu'elle dompte [205];

---

[201] Cf. S. Marinatos, *Excavations at Thera IV*, Athènes 1971, et *Excavations at Thera V*, Athènes 1972.

[202] Je n'aborde pas le problème de la déesse au bouclier, qui ne me paraît pas sûrement attestée. Cf. cependant T. E. Small, A possible «shield-goddess» from Crete, *Kadmos*, 1966, p. 103-107 et G. Mylonas, p. 156-157.

[203] Cf. *supra*, p. 34.

[204] Cf. G. Mylonas, p. 151-152.

[205] *E.g.* un magnifique sceau de Vaphio où une Potnia suivie d'une adorante (ou d'une autre déesse?) dompte un cervidé (?) : S. Marinatos, *Kreta und das mykenische Hellas*, fig. 211 (en haut, à gauche). Même scène, avec la déesse seule, sur un autre sceau de Vaphio : *ibidem*, fig. 211 (en bas, à droite).

4. aux serpents : même si les gemmes ne fournissent pas à ce sujet une documentation utilisable sans contestation [206], le témoignage du nouveau sanctuaire de Mycènes, avec ses serpents de terre cuite [207], ne laisse aucun doute à ce sujet.

L'importance des déesses est aussi montrée par la multiplicité des idoles féminines, qui affectent souvent la forme de la déesse de la bénédiction, les bras levés (Mylonas, 128) [208]. Les temples de Céos et de Mycènes ont aussi fourni une riche documentation : à Céos ce sont ces femmes qui dansent, à Mycènes, outre des figures plus banales, d'étranges représentations féminines dont certaines paraissent terrifiantes [209].

Les représentations de dieux sont beaucoup moins nombreuses. On trouve cependant, sur une bague de jaspe de Mycènes, un jeune dieu barbu tenant deux lions, l'un par le cou, l'autre par les pattes de derrière (Mylonas, 125, 4) [210]. Même sans invoquer le Lord d'Asiné qui a toute chance d'être une Lady [211], on peut aussi citer des idoles masculines comme celles du nouveau temple de Mycènes ou comme le Zeus d'Olympie [212].

La documentation concernant les groupements de dieux doit être recueillie avec une attention toute particulière. Je distinguerai plusieurs types :

1. groupements hiérogamiques. Sur une bague (Mylonas, 123, 18) la déesse est assise; un jeune dieu, tenant une lance dans la main droite, lui saisit le poignet de la main gauche, dans un geste qui rappelle des

---

[206] G. Mylonas, p. 152-154.

[207] Cf. *supra*, p. 38.

[208] Cf. G. Mylonas, p. 154-156.

[209] Cf. *supra*, p. 38.

[210] Cf. G. Mylonas, p. 151, qui l'interprète comme un héros, dans le style de Gilgamesh. Mais la même exégèse vaudra-t-elle pour les documents crétois très exactement comparables (par exemple la gemme lentoïde de Kydonia : A. Evans, *JHS*, 1901, p. 163, fig. 143). — Sur l'un des murs de la salle du trône de Pylos, se trouve sans doute un maître des animaux sur fond rocheux : cf. M. L. Lang, *The palace of Nestor at Pylos...*, II, p. 195-196.

[211] Dernière interprétation : un Sphinx (C. Laviosa, Il Lord di Asine è una « Sfinge »?, *Atti Roma*, I, p. 87-90).

[212] Cf. H. V. Herrmann, *MDAI(A)*, 1962, pl. 2, 1-2 (présenté par l'auteur comme un Cronos, mais que je crois plutôt un Zeus : cf. *PP*, 1973, p. 28, n. 17).

scènes crétoises analogues [213]. J'invoquerai aussi les figures masculines qui descendent du ciel vers la Grande Déesse et que l'on peut interpréter comme le prélude à l'hiérogamie annuelle, comme on le fait pour un document crétois bien connu [214] : sur la bague Mylonas 123, 15 où la déesse est aussi sous l'arbre avec ses fidèles, un dieu armé d'une lance (?) et couvert d'un vaste bouclier en 8 descend du ciel [215].

2. groupe mère-enfant, dans les nombreuses courotrophes découvertes dans les tombes d'enfants [216].

3. la sainte famille crétoise (deux déesses et un enfant divin). J'ai déjà remarqué [217] qu'elle était mieux représentée à Mycènes que partout ailleurs, à la fois par le fameux relief d'ivoire (Mylonas 128 et 130) [218] et par des terres cuites exhumées dans des tombes [219].

---

[213] Par exemple sur la plaque d'or de l'Ida, où la déesse a d'ailleurs deux parèdres : D. Levi, *AJA*, 1945, p. 322 *sq.* et fig. 29. — Pour la bague mycénienne, je suis l'interprétation de A. Evans, *JHS*, 1901, fig. 51 et de S. Marinatos, *Kreta und das mykenische Hellas*, fig. 206, qui y voit une *sacra conversazione* et non une scène de genre (car, dans ce cas, la femme serait beaucoup trop grande par rapport à l'homme).

[214] Anneau d'or de Cnossos où un dieu armé apparaît dans le ciel et se dirige vers une déesse qui paraît voiler son regard : A. J. Evans, *AJA*, 1901, p. 170, fig. 48 (exégèse douteuse d'après Ch. Picard, *Les religions préhelléniques...*, Paris 1948, p. 111). — On pourra aussi comparer une bague d'or d'Isopata, représentant une danse extatique d'une déesse et d'adorantes, tandis qu'une figure divine descend du ciel : S. Marinatos, *Kreta und das mykenische Hellas*, fig. 111 (en haut, à gauche).

[215] Les doutes émis par G. Mylonas, p. 150 et 157, sur l'interprétation de cette figure ne paraissent pas fondés. Il suffit de voir l'excellente photographie de la pièce dans S. Marinatos, *Kreta und das mykenische Hellas*, fig. 207, pour se rendre compte que c'est bien un *kouros* armé qui vient d'en haut (ce qui est aussi l'interprétation de l'auteur). La comparaison avec la plaque de plâtre de Mycènes (Mylonas 131) est peu éclairante, tant elle est endommagée. Un dieu flottant en l'air, devant un adorant et un animal, serait représenté sur un anneau d'or de Pylos (*AJA*, 1954, pl. 9,13) : cf. L. Press, Moutain cult circles in the Aegean iconography, *Atti Roma*, I, p. 160; mais la scène est interprétée comme une déesse devant son sanctuaire par B. Rutkowski, *ibidem*, p. 167.

[216] Cf. G. Mylonas, p. 114-116.

[217] *Praelectiones Patavinae*, p. 151, où l'on trouvera la bibliographie.

[218] Sur l'archarnement de G. Mylonas à refuser de voir sur ce relief une scène religieuse, cf. *ibidem*, p. 151, n. 39. Son refus de considérer qu'il a été trouvé dans un sanctuaire palatial est loin d'être partagé par tous : cf. R. Hägg, *Opuscula Atheniensia*, VIII, 1968, p. 42-43.

[219] Cf. E. French, Development of mycenaean terracota figurines, *ABSA*, 1971, p. 144 et 176.

Les animaux fécondants, taureau et bélier, tiennent une place importante, ainsi que je l'ai déjà noté [220], et il serait déraisonnable de les interpréter comme de vulgaires animaux de sacrifice. Dans bien des cas, ils doivent représenter le parèdre de la déesse, dans la tradition du Néolithique anatolien. Ce que confirme la découverte d'un important sanctuaire chypriote du Bronze final à Myrtou-Pighades [221], où était honoré un dieu-taureau et où l'élément central était un grand autel de pierre surmonté de cornes de consécration [222].

Les Génies sont légion [223], particulièrement dans des scènes sacrées (par ex. Mylonas 123, 16; 126, 22, 23, 24, 27, 28 et 30) où se multiplient les Génies animaux dressés sur leurs pattes arrière. Les Griffons et les Sphinx gardent les arbres sacrés, les colonnes, les autels [224].

Au total, des représentations qui ne s'écartent pas de celles de la Crète minoenne [225], sinon parce que, ne disposant pas de grottes nombreuses [226], nous avons une documentation moins riche.

Qu'un tel ensemble, si fortement structuré, appartienne au monde de l'Égée, et plus largement du Proche-Orient, est patent. Il n'est que de jeter un coup d'œil sur les religions indo-européennes pour qu'éclatent les différences. Nous avons déjà rappelé le trifonctionnalisme, projection sur le plan du panthéon de la structuration sociale, et dont — sauf peut-être une exception que nous allons signaler — il n'y a guère de trace apparente. Mais on peut utiliser aussi un autre moyen d'approche :

---

[220] Cf. *supra*, p. 32.

[221] Cf. O. Masson, dans *The Mycenaeans in eastern Mediterranean*, p. 111.

[222] Sur les cornes de consécration chypriotes, cf. M. Loulloupis, Mycenaean « horns of consecration » in Cyprus, *ibidem*, p. 225-244, qui rappelle qu'elles sont associées au culte des Grandes Mères.

[223] Il est étonnant qu'ils soient totalement absents des tablettes : cf. F. Adrados, p. 190.

[224] Cf. A. Dessenne, Le griffon créto-mycénien, *BCH*, 1957, p. 203-215 : ces deux animaux fantastiques ont été créés ensemble en Crète au MM par emprunt à l'art syrien. Pour le Sphinx, du même, *Le Sphinx. Étude iconographique*, I, Paris 1957, p. 122-153, qui montre l'emprunt du type continental au type minoen, sans préjudice d'influences orientales et égyptiennes directes.

[225] Cf. P. Lévêque, *Praelectiones Patavinae*, p. 147-151.

[226] Sur les grottes utilisées à l'époque mycénienne pour le culte, cf. R. Hägg, *Opuscula Atheniensia*, VIII, 1968, p. 49-52.

l'archéologie dans la vaste zone des kourganes où il est de plus en plus clair qu'ont vécu et se sont étendues les populations porteuses de langues indo-européennes aux Ve, IVe et IIIe millénaires. Elle révèle l'existence de cultes du tonnerre, du soleil, du feu, du taureau, du loup, du sanglier, du serpent, des sacrifices animaux et humains, des cérémonies très peu développées, des sanctuaires en plein air [227]. Le chemin parcouru par les Grecs de Mycènes depuis leurs lointaines origines est bien long...

Il serait néanmoins bien étonnant qu'il n'y ait rien d'indo-européen dans la religion achéenne. Le nom de la divinité, *téo* [228], l'est, comme de même en hittite [229]. Beaucoup de mots grecs appartenant au vocabulaire religieux (*e.g. σέϐω, εὔχομαι, ἅγιος*) sont aussi d'origine indo-européenne [230] : bien qu'ils ne figurent pas dans les tablettes, il n'y a pas de raison précise de supposer qu'ils aient été réintroduits par la suite.

Je voudrais ajouter une hypothèse qui apparaîtra peut-être osée. Zeus, Arès et Poseidon sont bien attestés dans les tablettes, tant à Pylos qu'à Cnossos, ce qui n'est pas si fréquent; ils sont tous trois dotés de parèdres qui sont leur reflet au féminin. On ne sait rien par le linéaire B des fonctions de Zeus et d'Arès, mais il est peu pensable qu'ils ne puissent être considérés comme un dieu-roi et un dieu de la guerre, ce qu'ils sont de manière universelle au millénaire suivant. Quant à Poseidon, il est clair qu'il est un dieu chthonien, dont l'étreinte vivifie la Terre-Mère. Je me demande s'il n'y a pas ici les vestiges d'une structure trifonctionnelle qui n'ont pas encore été signalés. La place assez importante d'Arès, beaucoup plus pâle dans le culte de la Grèce archaïque et classique, justifierait peut-être cette hypothèse.

Un élément indo-européen qui, lui, est incontestable : c'est la présence de Zeus, portant un magnifique nom indo-européen qui a ses homologues directs à Rome et dans l'Inde védique. Un des gains de la génération précédente avait été de montrer dans le Zeus grec un dieu véritablement syncrétique, dieu père et roi et en même temps dieu atmosphérique, ce qui constitue sa face indo-européenne claire, mais aussi Crétagénès, enfant divin, dont les enfances crétoises tumultueuses et la mort en Crète sont restées solidement implantées dans la conscience hellénique, ce qui constitue sa face minoenne non moins nette. Un remarquable article de R. F. Willetts [231] permet de nuancer encore l'analyse, en insistant en particulier sur Zeus Welkhanos, peut-être dieu de l'arbre et en tout cas dieu-coq, partenaire hiérogamique d'une Grande Déesse [232]. Le syncrétisme s'est donc opéré à l'intérieur d'une personne divine et le composé obtenu s'est révélé remarquablement stable, encore qu'apparemment tout eût dû rendre malaisée la synthèse d'un dieu de la souveraineté, nécessairement conçu comme dans la force de l'âge, et d'un *divine child.* Un couvercle découvert dans la nécropole cnossienne de Fortezza (VIIe siècle) représente encore Zeus brandissant d'une main le foudre et de l'autre un oiseau, symbole minoen de théophanie; il marche vers un trépied aux oiseaux, sous lequel se trouve un buste de déesse [233]...

---

[227] Cf. M. Gimbutas, Proto-Indo-European culture : the Kurgan culture during the fifth, fourth and third Millenia B.C., dans *Indo-European and Indo-Europeans*, Philadelphie 1970, p. 155-197 et notamment p. 191.

[228] Cf. M. Gérard-Rousseau, p. 209-211.

[229] Quoique formé sur une autre racine : cf. E. Laroche, Les noms anatoliens du « dieu » et leurs dérivés, *Journal of cuneiform studies*, 1967, p. 174-177.

[230] Cf. G. Devoto, *Origini indoeuropee*, Florence 1962, *passim*.

Y-a-t-il d'autres exemples de telles « interprétations »? On pourrait en chercher dans le cas de certains doublets divins : des divinités portent, dans le grec alphabétique, deux noms, l'un grec, l'autre préhellénique, qui, sans être absolument synonymes ni s'employer indifféremment, désignent la même entité divine : c'est le cas de Pallas et d'Athéna d'une part, de Coré et de Perséphone de l'autre. Certes ni Pallas ni Coré ne figurent dans les tablettes, mais cet argument *a silentio* n'est pas décisif et on peut interpréter ces doublets comme significatifs d'un syncrétisme d'époque mycénienne, ainsi que l'a supposé par exemple M. P. Nilsson pour Coré-Perséphone. Je ne suis pas sûr cependant que l'explication s'impose : on assiste, à l'époque mycénienne, à un rhabillage de divinités méditerranéennes sous des noms ayant un sens en grec (exemples typiques : Poseidon, Déméter, Potnia [234]) et il peut s'agir d'un processus de même genre, qui finalement a avorté.

---

[231] Mycenaean Zeus in central Crete, *Atti Roma,* II, p. 1033-1039.

[232] Il est passionnant de noter que Welkhanos est aussi attesté à Chypre, qui a dû constituer avec la Crète à haute époque une aire cultuelle commune (cf. P. Lévêque, *Praelectiones Patavinae,* p. 173). Cf. P. Dikaios, A terracotta relief from Marion and the Palaiokastro hymn, *Kadmos,* 1962, p. 139-142, qui publie un relief de Marion (IVe siècle) montrant notamment un enfant sautant de l'arbre, en présence de femmes ou de divinités, qui serait le jeune dieu sautant pour féconder la Terre, comme le Zeus *kouros* de Palaiokastro.

[233] Cf. D. Levi, Continuità della tradizione micenea nell'arte greca arcaica, *Atti Roma,* I, p. 198 et pl. 7, fig. 14.

On devrait aussi analyser le cas, tout aussi délicat, d'Arès et d'Enyalios, tous deux dieux de la guerre, dont nous avons vu qu'il n'y avait aucune raison de les assimiler dès l'époque mycénienne, comme ils le seront par la suite [235]. On penserait volontiers à deux dieux d'origine différente et de même fonction qui commencent à se rapprocher.

Si, d'autre part, Poseidon n'a rien à voir dans les tablettes avec le cheval [236], on n'a plus guère de raison de supposer qu'il syncrétise un dieu indo-européen du cheval et un dieu égéen de nature chthonienne [237].

Jusqu'à plus ample informé, je ne vois donc pas d'autre exemple sûr que celui de Zeus pour une figure divine syncrétique. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas syncrétisme. Les migrateurs grecs étaient déjà des paysans et des pasteurs; fixés en Grèce, ils ont continué à pratiquer ces activités fondamentales, même s'ils ont dû s'initier à des formes spécifiques d'agriculture, comme celle de la vigne, de l'olivier, du figuier... Une religion de la fertilité-fécondité ne pouvait qu'être adaptée à leurs besoins profonds. Au reste certains cultes qu'ils pratiquaient, comme celui du serpent et du taureau, avaient leurs homologues dans le bassin méditerranéen. Le processus d'assimilation a été essentiellement de complexisation (ainsi en Crète le taureau était non seulement un puissant animal reproducteur, mais aussi le parèdre hiérogamique de la Grande Mère), de structuration et de cérémonialisation. C'est là l'effet de mutations qu'on retrouve au niveau des structures politiques : la royauté indo-européenne est elle-même moins complexe, moins structurée, moins cérémoniale que la monarchie orientale. Certains points forts se sont manifestés au cours du processus, comme c'est le cas de Zeus qui a été le centre d'une étrange cristallisation; dans bien d'autres cas ont été simplement adoptées des figures divines avec leur nom égéen ou sous un rhabillage grec qui reste transparent pour nous. Ce qui est, en tout cas, clair à mes yeux c'est que cette restructuration s'est avérée solide, à telle enseigne que la religion hellénique est, dans bien des domaines capitaux, dans la suite de la Crète *via* Mycènes.

---

[234] Pour Potnia, cf. C. J. Ruijgh, A propos de myc. *Potinijawejo*, *SMEA*, IV, 1967, p. 51.

[235] Cf. *supra*, p. 42 et 47.

[236] Cf. *supra*, p. 41.

[237] Ainsi que l'entendait par exemple F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Berne 1950.

III. LES MORTS ET LES HÉROS

L'importance des tombes dans les sociétés mycéniennes, apparue dès les découvertes de Schliemann, amène nécessairement à analyser le syncrétisme dans les pratiques funéraires et dans le culte des morts. Nous serons ensuite conduit à envisager le problème d'un destin exceptionnel réservé aux princes dans l'outre-monde, c'est-à-dire celui des héros.

1. Sur les usages funéraires, l'archéologie fournit des indications précises. Les premières tombes de l'Helladique moyen sont partout des tombes à ciste, dont dérivent — à Mycènes et seulement à Mycènes — les tombes à fosse des deux cercles royaux [238], dont la forme circulaire même est peu claire : s'agit-il d'un souvenir des tumulus ou des enceintes crétoises du Minoen ancien [239]? La grande innovation est l'apparition (nettement avant la disparition des tombes à fosse) d'un type nouveau, la tombe à chambre, avec sa variante royale, la *tholos* [240]. Il paraît clair, malgré tant de vues divergentes, que l'origine de ces deux dernières formes doit être cherchée en Crète [241].

---

[238] Cf. G. Mylonas, p. 89-110.

[239] Cf. G. Mylonas, p. 110 (sur les tumulus) et 132 (où il ne nie pas une influence possible des enceintes crétoises). Sur ces enceintes crétoises, cf. K. Branigan, *The tombs of Mesara*, Londres 1970.

[240] Cf. G. Mylonas, p. 111-132.

[241] Pour la tombe à chambre, G. Mylonas, p. 132, admet l'hypothèse qui en fait l'imitation des tombes égyptiennes du Moyen Empire. L'hypothèse ne peut plus guère être soutenue : cf. I. Pini, Der Ursprung der minoischen und mykenischen Felskammergräber, *Atti Roma*, I, p. 153-157, qui présente des rapprochements minoens et chypriotes. Les tombes de la colonie minoenne de Kastri (à Cythère), qui appartiennent au MM II/III, ont pu servir de relais. — Pour la *tholos*, G. Mylonas, p. 132, parle d'une création continentale. Mais la découverte de véritables *tholoi* crétoises (cf. D. Levi, La tomba a tholos di Kamilari presso a Festos, *ASAA*, 1961-1962, p. 132 *sq.* et, du même, *Atti Roma*, I, p. 196) ne permet pas d'accepter son hypothèse. Cf. aussi N. Platon, *Atti Roma*, I, p. 27 (sur les *tholoi* crétoises) et p. 38 (sur les tombeaux à coupole de la région pylienne et triphylienne, qui montrent nettement la transplantation de la forme crétoise). — Sur les *tholoi* de Chypre, qui ne seraient pas d'origine mycénienne, cf. O. Pelon, Les *tholoi* d'Enkomi, *The Mycenaeans in the eastern Mediterranean*, p. 245-253.

La pratique de l'ensevelissement dans des *larnakes*, courante en Crète depuis le Minoen ancien, est pratiquement inconnue sur le continent, sauf quelques exemples tardifs de l'HR III [242].

Au total, un enrichissement des formes de tombes par des contacts avec la Crète, mais qui relèvent de la mode plutôt que des structures profondes, puisque les coutumes funéraires sont les mêmes partout et que toutes les tombes sont des tombes familiales [243]. Un point capital : au moins à partir du XVII^e^ siècle, date probable du cercle B de Mycènes [244], jusqu'à la fin de la période mycénienne [245], les princes disposent de tombes dont le type est différent de celles du vulgaire [246]. Mais il reste encore bien des mystères, en particulier dans l'existence de deux cercles de tombes royales, qui sont non pas vraiment successifs, mais en partie simultanés [247].

Les morts sont toujours ensevelis, comme en Crète, et jamais incinérés [248]. Les funérailles sont l'occasion de rites, au nombre desquels il faut compter le bris de la coupe ayant servi pour le dernier toast et un repas funéraire [249]. L'autel circulaire de la tombe IV du cercle A a pu servir pour répandre les ultimes libations [250]. Des concours de chars étant représentés sur des stèles du cercle A, on a suggéré qu'il existait des jeux funèbres [251]. La coutume de l'embaumement, attestée une fois, peut-être pour une princesse d'origine égyptienne [252], ne s'est pas imposée, pas plus que les masques d'or ou d'électron [253], autre moyen égyptien de pérenniser la vie du mort dans la sépulture. Mais il est sûr que l'importance de la tombe est décisive, d'où un cénotaphe comme celui de Midéa, sans doute pour un prince mort au loin et dont il faut néanmoins assurer la survie [254].

---

[242] Cf. J. T. Hooker, The context of the Knossos tablets, *SMEA*, V, 1968, p. 85-86.

[243] Sur ces points très importants, cf. G. Mylonas, p. 133. Seules les premières tombes de l'Helladique moyen sont individuelles : *ibidem*, p. 89. Toutefois le nécropole d'Argos a fourni quelques tombes individuelles : cf. J. Deshayes, *Argos*, *Les fouilles de la Deiras*, Paris 1966, p. 241.

[244] Cf. G. Mylonas, p. 109.

[245] La « tombe de Clytemnestre » daterait de *circa* 1220 : cf. G. Mylonas, p. 122.

[246] Le cas de Mycènes est loin d'être isolé. Cf. L. Dor, J. Jannoray, H. et M. van Effenterre, *Kirrha*, Paris 1960, p. 59-60 : à Kirrha, comme à Malthi, les tombes de chefs sont placées à part.

[247] S. Marinatos, Mycenaean culture..., *Atti Roma*, I, p. 288, met ce double cercle en relation avec la double royauté qui serait courante chez les Indo-Européens. Ce dernier fait n'est point prouvé, et les exemples spartiate et épirote souvent invoqués ne sont point probants.

[248] Sur les quelques rares exception, cf. G. Mylonas, p. 122.

[249] *Ibidem*, p. 112-113.

[250] *Ibidem*, p. 94.

[251] Cf. G. Mylonas, p. 94; P. Lévêque, *PP*, 1973, p. 41.

Pour le mobilier funéraire, une évolution très remarquable a été constatée : les premières tombes de l'Helladique moyen sont vierges de tout objet, tandis que se développe vite un riche mobilier funéraire [255], particulièrement éclatant dans les sépultures princières [256]. Des offrandes alimentaires sont bien attestées, en particulier de l'huile d'olive [257]. Des statuettes de déesses, souvent courotrophes, apparaissent, peut-être dans les tombes d'enfants seulement, à l'HR III [258]. Ces pratiques supposent une croyance ferme, développée ou raffermie par les contacts avec le monde méditerranéen au début de l'Helladique moyen, dans la survie du mort.

Dans ses derniers travaux, revenant sur ses positions antérieures, G. Mylonas [259] a cherché à montrer qu'il n'existait pas de culte des morts : les offrandes alimentaires ne sont pas renouvelées; les restes funèbres ne sont guère ménagés lors d'inhumations ultérieures; la tombe n'est qu'un lieu de passage transitoire. Cette thèse n'a reçu que quelques rares approbations [260]. En effet des objections apparaissent. Ainsi à Kirrha on installe sur les tombes de chefs des *sémata* constitués de bases rondes quelque cinquante ans après les ensevelissements et peut-être aussi une chapelle funéraire [261]. A Mycènes, l'autel de la tombe IV du cercle A n'a-t-il été construit que pour les libations terminant la cérémonie d'ensevelissement [262]? La couche de terre qui le recouvrit, lors du réaménagement de l'enceinte, n'est pas un argument décisif contre une utilisation permanente jusqu'à la date — tardive [263] — de ce réaménagement. J'ai des doutes sur la valeur de l'argumentation, d'autant qu'un tel autel se trouve dans une longue continuité [264]. En attendant d'autres preuves plus convaincantes, il est difficile d'opposer sur ce point le continent achéen à la Crète du Minoen récent avec ses tombes royales, du type *temple tomb*, où un lieu de culte est superposé à une crypte à piliers donnant sur la chambre sépulcrale [265].

---

[252] Cf. G. Mylonas, p. 132.

[253] Cf. G. Mylonas, p. 132-133 : il n'y a que 6 masques, pour 27 squelettes d'hommes, dans les tombes à fosse.

[254] Cf. G. Mylonas, p. 127-130.

[255] Cf. G. Mylonas, p. 89.

[256] Les tablettes pyliennes de la série Ta donnent-elles l'inventaire d'une tombe princière, ainsi que l'enseigne L. R. Palmer? Sur ce point très contesté, cf. l'état de la question dans M. Lindgren, *Opuscula Atheniensia*, VIII, 1968, p. 61-72.

[257] Cf. G. Mylonas, p. 134.

[258] *Ibidem*, p. 114-116 : aucun doute qu'il faille accepter les vues de G. Mylonas, pour qui ces statuettes sont des idoles et non point des *ushebtis* à l'égyptienne (cf. rappel des différentes thèses et conclusion dans le même sens dans E. French, *ABSA*, 1971, p. 107-108). — Notons cependant qu'une tombe féminine d'Argos a fourni trois figurines féminines, ce qui contredirait la liaison établie entre figurines funéraires et tombes d'enfants : cf. J. Deshayes, *op. cit.*, p. 243.

[259] P. 133-134, 105-107 et 176-186. Aux réserves émises, p. 184-186, sur un culte des tombes des Vierges hyperboréennes à Délos, dès l'époque mycénienne, on ajoutera C. Vatin, Délos prémycénienne, *BCH*, 1966, p. 225.

Il est clair, en tout cas, que les Achéens ont une préoccupation très pressante de l'outre-tombe, d'un outre-tombe où survit le mort dans une éternité dont ni les tablettes ni les tombes ne nous révèlent évidemment rien, mais dont manifestement la conception perdure dans les Champs Elysées de l'époque ultérieure [266]. Une religion de salut donc, comme il est naturel, vu le rôle déterminant qu'y jouent les puissances de la fertilité-fécondité qui, dans la tradition néolithique, assurent la permanence de l'élan vital jusque dans l'au-delà. Les mystères, dont l'existence est sûre, même s'ils ne sont pas formellement attestés dans les tablettes [267], prennent tout naturellement place dans ce cadre.

2. Dans cette survie démocratiquement accordée à tous les membres de la communauté, les grands morts occupent-ils une place à part? A cette

---

[260] Par ex. F. Stublings, *Antiquity*, 1968, p. 61; W. Taylour, *The Mycenaeans*, Londres 1964, p. 88.

[261] L. Dor, J. Jannoray, H. et M. van Effenterre, *Kirrha*, p. 61. Les auteurs concluent, mais avec prudence, p. 58-59, que les tombes de Kirrha témoignent d'un culte des morts à l'Helladique moyen.

[262] G. Mylonas, p. 94.

[263] *Ibidem*, p. 91 : HR III B.

[264] Cf. P. Lévêque, *Praelectiones Patavinae*, p. 156.

[265] Cf. P. Lévêque, *Praelectiones Patavinae*, p. 156.

[266] Cf. P. Lévêque, *Praelectiones Patavinae*, p. 156-157.

[267] Cf. *supra*, p. 33.

question on ne peut répondre que par l'affirmative. En effet le mot héros a une origine crétoise et sa persistance au I^er^ millénaire suppose l'intermédiaire mycénien[268]. D'autre part, le *Tiriseroe* de Fr 1204[269] prouve formellement la réalité de cet intermédiaire. Le héros, c'est le Seigneur, le mort princier, qui voit sa puissance vitale renforcée par le trépas même et qui continue sa protection charismatique sur la communauté sur laquelle il régnait.

Une question connexe — pas nécessairement liée à la précédente — est celle de l'origine mycénienne de la mythologie héroïque des Grecs. A nos yeux, il ne fait aucun doute que la plupart des mythes héroïques des Grecs remontent au II^{e} millénaire et j'ai déjà rappelé l'élément de preuve déterminant qu'apporte en l'occurence la « loi de Nilsson »[270]. Ils nous plongent dans un milieu qui est le milieu palatial des royaumes achéens et il n'y a sans doute pas trop de naïveté à affirmer qu'ils ont un noyau historique, autour duquel assurément des cristallisations étranges se sont opérées durant des siècles. La part de cette cristallisation doit au reste être diversement appréciée selon les cas : elle est certainement plus faible dans des mythes centrés autour d'une grande expédition militaire, comme ceux du cycle troyen, que dans ceux qui mettent en scène des aventuriers généreux, véritables *supermen* du monde achéen, tel Héraclès ou Bellérophon, où l'élément « conte bleu » ou folklore est important, comme par exemple l'épisode du mythe de Bellérophon, situé à Tirynthe, avec Proitos et sa femme Anteia, qui inclut le thème, si répandu, de la femme de Putiphar[271]. Encore faut-il être très prudent : il me semble qu'on peut songer aujourd'hui à des localisations siciliennes du mythe d'Héraclès dès l'époque achéenne [272], maintenant que l'on connaît l'importance du commerce mycénien dans la grande île; de même pour les mythes pontiques [273]. Les deux séries de mythes peuvent d'autant moins être totalement dissociées que leurs protagonistes appartiennent également aux familles royales et que les *Nostoi*, tels qu'on peut les saisir par exemple dans l'*Odyssée*, associent les retours, en grande partie historiques, des anciens combattants de Troie avec des thèmes folkloriques (enchanteresses, monstres...).

---

[268] Cf. P. Lévêque, *Praelectiones Patavinae*, p. 157.

[269] Cf. *supra*, p. 48.

[270] Le travail de base reste, à mon sens, M. P. Nilsson, *The Mycenaean origin of greek Mythology*, Berkeley 1932. Cf. une mise au point dans A. Sacconi, Il mito nel mondo miceneo, *PP*, 1960, p. 161-187, qui accorde une grande importance à un problème dont je ne parle pas, celui des noms propres trouvés dans les tablettes et qui sont ultérieurement portés par des héros : il me semble en fait qu'on ne peut en tirer aucune conclusion précise sur la genèse de la mythologie héroïque.

[271] Sur Bellérophon, le premier texte fondamental est Homère, *Iliade*, 6, 152-211. Cf. l'excellent commentaire que donne de l'épisode « Putiphar » et de la lettre, F. J. Tritsch, Bellerophon's letter, *Atti Roma*, III, p. 1223-1230, qui replace parfaitement le mythe dans son contexte de l'âge du Bronze.

Ce qui rassure encore plus sur l'origine mycénienne de cette mythologie c'est que ses structures profondes sont directement parallèles à celles du monde divin, ainsi que je l'ai déjà rappelé [274], si bien qu'on peut distinguer deux registres superposés, l'un royal, l'autre divin. Je crois pouvoir trancher plus nettement que je ne l'avais fait précédemment le problème posé par le seul grand cycle héroïque lié à la Crète, celui de Minos, de sa femme Pasiphaé, de son fils Glaucos, de ses filles Acacallis, Ariane et Phèdre [275], qui ne me paraissent pas nécessiter que l'on recourre à l'explication souvent présentée (dieux perdant de leur vitalité et ravalés au rang de héros). Je ne suis plus sûr non plus qu'il y ait de véritables raisons de considérer Hélène comme une ancienne déesse créto-mycénienne de la végétation [276], bien qu'elle soit une victime récidiviste du rapt, bien qu'elle soit liée aux arbres, bien qu'elle soit honorée à Thérapné avec son consort Ménélas. La comparaison des structures de son mythe avec celles du mythe de Pénélope qui vient d'être donnée de manière très convaincante [277] montre typiquement dans ces deux héroïnes des princesses mycéniennes transposant sur un plan inférieur des figures divines

---

[272] Cf. un résumé de la question dans P. Lévêque, *Nous partons pour la Sicile*, 2e éd., Paris 1973, p. 37.

[273] Cf. V. Blawatski, Le processus du développement historique et le rôle des États antiques situés au Nord de la mer Noire, 11e Congrès international des Sciences historiques, *Actes*, Stockholm 1960, p. 96. On se rappelle la polémique de Strabon contre Ératosthène (Strabon, 1, 3, 2) sur l'ancienneté des navigations héroïques dans le Pont.

[274] Cf. *supra*, p. 29.

[275] *Praelectiones Patavinae*, p. 165-166.

[276] *Sic*, L. Ghali-Kahil, *Les enlèvements et le retour d'Hélène*, Paris 1955, p. 323.

[277] Cf. M.-M. Mactoux, *Pénélope dans la littérature et l'art antiques* : on ne peut qu'être frappé des équivalences structurelles qui sont décelées dans cet ouvrage entre ces deux mythes (sous presse).

(en particulier ces princesses-oiseaux projettent dans les palais les déesses-oiseaux que nous avons plusieurs fois mentionnées).

Des parallèles seraient au reste aisés à trouver pour le fonctionnement de la création de mythes héroïques par cristallisation autour de personnages royaux. Le plus illustre sans doute concerne Gilgameš, roi de l'Ourouk sumérienne dont le mythe se développe encore dans des milieux royaux très ultérieurs dont il accroît le prestige : « Le Gilgameš de l'œuvre épique s'est formé de la fusion de la tradition ancienne du roi mythique d'Uruk de l'époque antérieure avec la tradition plus jeune des rois Sargon et Naram-Sin » [278].

L'origine mycénienne de la mythologie héroïque est renforcée par des constatations archéologiques, dont G. Mylonas fait trop peu de cas, lorsqu'il cherche à montrer que le culte des morts sur des tombes achéennes ne remonte qu'aux temps géométriques [279] (qui ne dénotent en fait, à mon sens, qu'une revitalisation de ces pratiques, récupérées par une classe dirigeante en voie de constitution, qui accroît son prestige en se réclamant d'une filiation héroïque [280]). Le cas d'Olympie me paraît particulièrement signifiant. Pélops y est honoré dès le II^e^ millénaire [281]. Le Pélopion du I^er^ millénaire est un sanctuaire chthonien, complanté d'arbres, où l'on sacrifie des béliers noirs [282] : Pindare [283] est formel, c'est le tombeau du héros. Les chronologies mythiques étant souvent pleines d'enseignement, il est bon de rappeler que la tradition, rapportée par Pausanias, en attribuait la fondation à Héraclès, descendant de Pélops. On pourrait voir dans cette création un témoignage d'un processus de genèse d'un culte héroïque autour d'une tombe vieille de trois générations.

---

[278] L. Matous, Les rapports entre la version sumérienne et la version akkadienne de l'épopée de Gilgameš, dans P. Garelli, *Gilgameš et sa légende*, Paris 1960, p. 93. — Sur l'iconographie de Gilgameš, qui participe à la fois de celle du roi-prêtre et de celle du héros dompteur d'animaux et qui apparaît dès l'époque prédynastique, cf. P. Amiet, Le problème de la représentation de Gilgameš dans l'art, *ibidem*, p. 169-173.

[279] P. 181.

[280] Cf. P. Lévêque, *PP*, 1973, p. 34.

[281] Cf. H. V. Herrmann, Zur ältesten Geschichte von Olympia, *MDAI* (*A*), 1962, p. 18-22 (Pélops) et 22-23 (Hippodamie et Oinomaos). — Cf. aussi N. Yalouris, Trouvailles mycéniennes et prémycéniennes de la région du sanctuaire d'Olympie, *Atti Roma*, I, p. 181 : « On ne peut plus douter que Pélops ait été adoré à Olympie pendant l'époque mycénienne. Les fouilles de Dörpfeld au Pélopion l'ont prouvé. Sa compagne Hippodamie, héroïne équestre, fait avec Pélops un couple, analogue aux couples divins », et p. 182 : « Il est sûr que cette transformation (d'Olympie en sanctuaire) eut lieu graduellement, ayant commencé au plus tard pendant l'époque mycénienne et qu'elle eut comme point de départ les cultes importants des familles royales prémycéniennes et mycéniennes d'Olympie ». — Sur la datation du Pélopion, cf. W. Dörpfeld, *Alt-Olympia*, I, Berlin 1935, p. 77 *sq.* et 118 *sq.*

[282] Pausanias, 5, 13. Cf. P. Lévêque, *ibidem*, p. 39-40.

[283] *Olympiques*, 1, 90-93 et 10, 24.

Y a-t-il des représentations figurées des mythes remontant au II^e^ millénaire? Il ne faut pas se hâter de répondre par l'affirmative. Ainsi les premiers documents sûrs pour Hélène sont géométriques et orientalisants [284], car rien n'assure que la fameuse bague de Tirynthe [285] figure un enlèvement, et encore moins spécialement celui d'Hélène, et nous penserions plus volontiers à une scène religieuse dans le monde divin. Il n'est même pas totalement assuré qu'une plaque de verre bleu de Midéa représente le rapt d'Europe par le taureau [286]. Cependant, des vases mycéniens du Levant — les seuls qui soient décorés de grandes scènes figurées — offrent des représentations qui paraissent bien héroïques [287], comme les présages accompagnant le départ d'une expédition navale [288] ou la lutte de guerriers en char contre un étrange oiseau [289], qui pourrait être une préfigure du combat des Pygmées contre les grues. La toreutique du continent connaît aussi des motifs où semble souffler l'esprit héroïque, telles l'attaque d'une ville en bordure de mer sur un rhyton d'argent de la tombe IV du cercle A [290], ou la scène de combat sur un cratère d'argent de la même sépulture [291].

Au total, c'est bien peu et l'on ne peut jamais identifier une scène avec certitude. L'art ne représente de manière sûre, en dehors des motifs décoratifs, que des scènes réalistes et des scènes religieuses dont les héros sont presque toujours exclus [292]. Ce qui n'est pas à dire, à mon sens, qu'il en soit de même pour la littérature et je ne peux croire qu'Homère ne suppose pas une très longue tradition épique remontant jusqu'aux temps mycéniens [293].

---

[284] Cf. L. Ghali-Kahil, *op. cit.*, p. 318 sq.

[285] *Ibidem*, p. 317.

[286] L'interprétation est de A. W. Persson, *The religion of Greece in prehistoric times*, p. 133, mais elle est refusée par G. Mylonas, p. 154, qui y voit une déesse assise sur un animal qui n'est même pas nécessairement un taureau.

[287] Cf. V. Karageorghis, Myth and Epic in Mycenaean vase painting, *AJA*, 1958, p. 383-387.

[288] Vase d'Enkomi : *ibidem*, pl. 101, fig. 12.

[289] Vases de Ras Shamra (*ibidem*, pl. 101, fig. 10) et d'Enkomi (*ibidem*, pl. 98, fig. 1).

[290] Cf. G. Mylonas, p. 194.

[291] Cf. A. Sakellariou, Un cratère d'argent avec scène de bataille provenant de la IV^e^ tombe de Mycènes, *Atti Roma*, I, p. 262-265, qui ne prend pas parti sur la nature de la représentation (p. 264) : contact historique ou légendaire ou batailles imaginées par l'artiste.

Ainsi la part de l'élément méditerranéen est tout aussi déterminante dans le domaine de la tombe et de l'outre-tombe que dans les secteurs déjà envisagés. Les structures du despotisme mycénien, dominant une masse rurale dont il prélève le surproduit, sont favorables à une religion optimiste de survie, de survie placée sous la tutèle, perdurant au-delà du trépas, des forces profondes de la Terre. Cette survie est largement octroyée à tous les producteurs, dont elle contribue à assurer l'intégration dans le groupe familial et dans l'État totalitaire; elle constitue un mécanisme idéologique sûr, cimentant l'unité des communautés rurales autour de la Terre féconde qui nourrit dans ce monde et accueille pour l'éternité. Mais le *wanax* et les siens, entourés, dès leur vivant, d'une *aura* religieuse, continuent eux aussi, à la crétoise, à jouir d'une condition exceptionnelle, affirmée par la splendeur des tombes et des rites perpétués par le culte qui, dans une continuité non moins rassurante, de despotes les transforme en héros. L'ensemble des conceptions relatives à l'au-delà constitue ainsi, dans la tradition méditerranéenne et orientale, une machine intégratrice et récupératrice, sécurisante et tranquillisante, donc opératoire, par la projection qu'elle effectue de l'en-deça dans l'au-delà, au plus grand bénéfice de la stabilité de la formation économique et sociale.

---

[292] L. Banti, Myth in pre-classical art, *AJA*, 1954, p. 307-310, admet que les mythes sont très rarement représentés parce qu'ils commencent seulement à prendre forme. — E. J. Vermeule, Mythology in Mycenaean art, *CJ*, 1958-1959, p. 97-107, repousse le lien direct entre mythe mycénien et mythe grec.

[293] *Contra*, C. Gallavotti, Tradizione micenea e poesia greca arcaica, *Atti Roma*, II, p. 831 *sq.* qui veut montrer qu'il n'y a pas de relation génétique prouvée entre une poésie mycénienne et la poésie homérique; ce serait éventuellement le lyrisme grec qui pourrait représenter l'héritage d'une poésie mycénienne! — Dans notre sens, cf. M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, I, Rome 1971, notamment p. 123-129, à propos des origines non-indo-européennes de l'hexamètre dactylique, déjà analysées par A. Meillet, *Les origines indo-européennes des mètres grecs*, Paris 1923, p. 60 : « On est dès lors amené à se demander si des poètes qui ont créé ce vers n'auraient pas imité un modèle étranger » (cf. aussi p. 62-63 sur un modèle égéen).

Abréviations utilisées

F. Adrados : Les institutions religieuses mycéniennes, *Minos*, 1970, p. 170-203.

Atti Roma : *Atti e memorie del I^o Congresso internazionale di Micenologia 1967*, Rome 1968.

M. Gérard-Rousseau : *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Rome 1968.

G. Mylonas : *Mycenae and the Mycenaean age*, Princeton 1966.

INTERVENTION I. CHIRASSI COLOMBO

Mi trovo sostanzialmente d'accordo da un punto di vista metodologico con il tentativo di interpretazione dello spinoso problema del sincretismo cretese-miceneo proposto dal prof. Levêque. Sottolineo l'aggettivo metodologico nel senso che la proposta di scorgere nella organizzazione del pantheon politeistico miceneo i segni di un mutamento di struttura in senso indoeuropeo rispetto un tipo di religiosità precedente, cretese, non indoeuropea, mi sembre richiami l'attenzione proprio sul fulcro della problematica che pone ogni sincretismo. Esso ha sempre una funzione essenzialmente dinamica che si determina a livelli diversi per l'incontro o scontro di diversi sistemi culturali. Ogni situazione sincretica porta cioè ad un mutamento ed è alla individuazione delle modalità di questo mutamento che deve impegnarsi l'indagine storica.

Nel caso miceneo resta tuttavia problematica la possibilità stessa di individuare una struttura trifunzionale del pantheon secondo la ben nota formula duméziliana che nel trifunzionalismo vede un carattere distintivo di indoeuropeità. Come è ben noto, tranne forse per il caso più fortunato della Tn 316 le testimonianze sugli dei micenei rimangono designazioni onomastiche spesso disputate e disputabili dal punto di vista epigrafico-linguistico. Del resto anche l'interpretazione della Tn 376 come frammento di calendario è Sub iudice. Ancora infine sempre problematica l'applicabilità del trifunzionalismo stesso come sistema « solo » indoeuropeo nonostante la prodigiosa mole di erudizione e di genialità spesa da George Dumézil a sostegno della sua tesi. Non è il caso qui di rifare la storia della critica a Dumézil; valga il riferimento alla diligente esposizione di S. Littleton in The New Comparative Mythology (1966). Vorrei ancora aggiungere un'osservazione. Il mutamento di struttura tra il mondo cretese e quello miceneo come mondo indoeuropeo può sfumare di molto se si considera la comune partecipazione della cultura cretese minoica e della cultura greca micenea a quella koinè culturale dell'étà del bronzo che pur con molte diversificazioni unisce i popoli delle culture cosiddette superiori presenti nel bacino Mediterraneo e nel Vicino Oriente. In questo senso appare del tutto superata la ricostruzione di una fase religiosa prepoliteistica dominate dalla figura di una dea madre o in genere di una religiosità mediterranea in chiave femminile. Questa suggestione che del resto lo stesso Dumézil respinge nella sua Religion Romaine Archaïque, (Paris 1966) può avere teoricamente influito molto sulla tendenza ad interpretare in tale senso i documenti solo archeologici che dal mondo minoico ci provengano. Si è creata così l'interpretazione di una religiosità in qualche modo diversa, comunque non perfettamente politeistica, differente in ogni caso da quella greca di età storica. Questa differenza, avvertita e sottolineata dai greci stessi in età storica per i quali Creta, come la Tracia, come l'Egitto, rappresentano altrettanti topoi usati dialetticamente per definire la loro stessa attualità culturale (vedi Erodote), vienne artificiosamente spostata come naturale per il pantheon politeistico miceneo come « diverso » da quello minoico.

A questo punto la prima posizione da respingere è l'interpretazione in chiave univoca di un sistema religioso. Anche le religioni considdette primitive- cioè non politeistiche, che conosciamo dalla ricerca etnologica e antropologica, ci testimoniano invariabilmente sistemi mitico-rituali attinti dalla contingenza ecologica e culturale ma articolati, giocati, in combinazioni estremamente varie e complesse! La seconda considerazione riguarda la posizione « storica » del caso miceneo : la presenza di molti prestiti linguistici anellenici nelle tavolette, la conoscenza di molte tecniche comuni alle culture mediterranee e vicino-orientali, ci fa pensare ad un radicamento profondo della cultura micenea stessa nella couche comune delle « alte culture » dell'epoca, quindi di una profonda omologia a livello culturale anche con la cultura minoica. E' probabile che questa omologia si rispecchi anche nell'organizzazione politeistica del pantheon dove del resto la maggior parte dei nomi divini ha una difficile collocazione a livello indoeuropeo. Per ritornare a Poseidon ricordiamo che secondo la etimologia più accettabile il nome sembra piuttosto un epiclesis divina modellata su un esempio vicino-orientale Poseidaon =

Posis-da = accadico bel erseti(m) = signore della terra come traduzione di En-ki sumero. Testimonianza alla quale si possono aggiungere molte altre a riprova della collocazione profonda del pantheon politeistico miceneo nella situazione culturale allargata del suo tempo.

Un mutamento di struttura radicale può invece vedersi nel passaggio dalla cultura micenea a quella greca storica, cioè nel mutamento di struttura che porterà alla creazione della polis come realtà politica e sociale nuova. In questa prospettiva si può cogliere, al di là degli indubbi elementi di continuità etnico-linguistica un mutamento di struttura riflesso certamente anche in una riorganizzazione del pantheon. In questo caso tuttavia il mutamento avverrà all'interno della medesima cultura, quella greca, presente nella diacronia storica del secondo millennio. Ad un certo punto essa muterà rispetto a se stessa più di quanto possa a noi essere apparsa modificata nel momento del sincretismo minoico che possiamo cogliere purtroffo solo in una fase troppo avanzata per riuscire a distinguerne la genesi storica.

JEAN POUILLOUX

SYNCRÉTISME RELIGIEUX À SALAMINE DE CHYPRE?

Peu de terres semblent mieux faites que Chypre pour accueillir des religions diverses et leur imposer tous les modes de syncrétisme que P. Lévêque a clairement analysés à l'issue du premier entretien sur « les syncrétismes dans les religions grecque et romaine » : emprunt, juxtaposition, infléchissement, amalgame, autant de formes que l'analyse devrait apercevoir d'autant plus aisément à Chypre que les conditions géographiques et ethniques y sont plus faciles à discerner [1]. Au cœur de la Méditerranée orientale, toute proche des côtes de l'Anatolie et de la Syrie, voisine aussi de l'Égypte, Chypre devait être le carrefour de l'Orient, où se rencontrèrent non seulement les conquérants ou les commerçants venus de toute part, mais aussi les cultes et les habitudes qu'ils portaient avec eux [2]. En outre l'île est d'assez médiocre étendue pour que les contacts y soient plus aisés, pour que ce lieu de rencontre soit un creuset où les influences diverses agissent et réagissent entre elles. Enfin, et surtout, à l'époque protohistorique on y discerne sans peine les différents groupes ethniques. A côté d'une population indigène figurent les Mycéniens, les Grecs venus de l'Ouest, et les Phéniciens qui, arrivés de l'Est, y établirent plus qu'une escale. L'étude récente d'O. Masson et de M. Snyczer, en dressant la carte où des documents phéniciens ont été retrouvés, a mis en évidence leur dispersion à travers toute l'île (fig. 1) [3].

Que les Chypriotes aient su constituer un style original à la rencontre de ces divers courants, tous les documents que l'archéologie a mis au jour en apportent la preuve manifeste : les œuvres de sculpture, de céramique, les innombrables figurines de terre cuite présentent toutes un caractère qui les identifie comme chypriotes, et ce, depuis les débuts de l'âge du bronze jusqu'à l'instauration de la *koiné*, au III^e^ siècle av. J.C.[4]. Il est tentant dans ces conditions de conclure à une même synthèse, à une même originalité aussi dans l'ordre religieux. A Amathonte, nous le savons, les cultes primitifs subsistèrent longuement, comme le parler indigène y demeura longtemps en usage, même si des influences phéniciennes nuancèrent la religion première. Mais le sanctuaire d'Aphrodite à Amathonte reste à découvrir [5]. A Paphos, il est assuré que le sanctuaire d'Aphrodite Paphienne fut aussi grandement marqué par des habitudes phéniciennes, mais à Paphos aussi le sanctuaire d'Aphrodite a été encore insuffisamment fouillé, et nous en sommes réduits essentiellement aux sources littéraires et aux représentations des monnaies [6]. Elles ont été dès longtemps analysées et tout dernièrement par G. Hill, avec beaucoup de sagesse critique, avec la volonté surtout de ne céder à aucun entraînement, de n'accorder à aucune influence de rôle déterminant avant que l'archéologie en ait donné un témoignage direct [7]. Il n'est pas douteux que les descriptions du culte que l'on faisait à la fin du siècle dernier s'abandonnaient à une tentation phénicisante qui offusquait les réalités helléniques et l'originalité chypriote [8]. On doit assurément attendre davantage des brillantes découvertes que V. Karageorghis a faites à Kition [9]. Ses fouilles ont fait apparaître l'un des plus grands temples phéniciens que l'on connaisse; elles lui ont même permis d'en écrire l'histoire depuis 850 jusqu'à 312 av. J.C. Elles ont surtout mis en évidence la succession sur un même emplacement de plusieurs sanctuaires de l'âge du bronze et des temples phéniciens consacrés à Astarté. L'évolution architecturale, la permanence de certains cultes, l'apparition d'autres offrandes suggérant d'autres rites, devraient rapidement apporter des renseignements sur l'évolution religieuse, sur les contacts et les influences en un lieu particulièrement riche et significatif. Ainsi même à Kition où la documentation s'est accrue de manière si considérable, il est encore trop tôt pour tenter une étude sérieuse du syncrétisme religieux, s'il y en eut [10]. C'est dire aussi qu'une recherche de ce genre est prématurée, encore qu'à Amathonte, à Paphos comme à Kition on sente l'heure toute proche où ces questions se poseront avec plus de clarté, si elles ne se résolvent pas sans difficulté.

---

[1] P. Lévêque, dans *Les Syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, p. 179-187.

[2] O. Masson, Cultes indigènes, cultes grecs et cultes orientaux à Chypre, *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, p. 129-142.

[3] O. Masson-M. Snyczer, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, p. 11, fig. 1 : carte de Chypre montrant les principaux sites antiques ou modernes en relation avec la dispersion des documents phéniciens.

---

[4] Cf. M. Yon, *Un dépôt de sculptures archaïques*, *Salamine de Chypre V*, p. 143.

[5] Cf. G. Hill, *Mélanges Boisacq*, I, 1937, p. 485. La fouille d'Amathonte va être reprise par l'École Française d'Athènes.

[6] F. G. Maier a repris à Palaea-Paphos (Kouklia) l'exploration archéologique. Il vient en 1973 d'obtenir des résultats spectaculaires avec la découverte de chapiteaux appartenant à un temple du XII^e^ siècle av. J.-C. Mais l'exploration ne fait que commencer. Cf. déjà *Report of the Department of the Antiquities of Cyprus* (*RDAC*), 1971, p. 45-46.

[7] G. Hill, *A History of Cyprus*, I, p. 54-84 : The Religion of Early Cyprus.

[8] G. Perrot dans Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art*, III, p. 261-292 : Le temple à Chypre; p. 410-427 : Les figures des divinités; p. 314-322 : Des caractères généraux des temples phéniciens.

[9] V. Karageorghis, *BCH*, 96, 1972, p. 1058-1064; déjà du même auteur : The Mycenaeans at Kition. A Preliminary Survey, dans *Studi ciprioti e rapporti di scavo*, 1971, p. 217-236. Enfin V. Karageorghis a fait le vendredi 19 octobre 1973 à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres un exposé général sur ses travaux à Kition et leurs résultats. (A paraître à cette date dans les *CRAI*).

La situation à Salamine de Chypre est moins chargée de promesses qu'à Kition. Elle n'est pas cependant insignifiante. Tout d'abord la certitude que la cité ne fut fondée qu'au XI^{e} siècle av. J.C. oblige à omettre ce qui concernerait la religion chypriote de l'âge du bronze [11]; or nous sommes souvent mieux informés sur cette période [12]. Il convient en outre de limiter l'enquête à 310 av. J.C., au moment où l'emprise lagide s'installa définitivement sur l'île, où l'originalité chypriote s'atténua au profit de la *koiné*. Il est, d'autre part, assuré qu'il y eut à Salamine des formes de culte originales : Lactance [13] a rappelé qu'à Salamine de Chypre Teucros, le héros fondateur, avait sacrifié une victime humaine; ce sacrifice fut transmis aux générations suivantes pour n'être aboli que sous le règne d'Hadrien. De son côté, Porphyre [14] mentionne que « dans l'actuelle Salamine appelée jadis Coronis, au mois d'Aphrodisios pour les Chypriotes, on sacrifiait un homme à Agraulos, fille de Cécrops et de la nymphe Agraulis. La coutume a duré jusqu'à l'époque de Diomède. Puis elle changea en ce sens que l'homme était sacrifié à Diomède : c'est dans une seule et même enceinte que se trouvaient le temple d'Athéna et celui d'Agraulos et de Diomède. La victime conduite par les éphèbes faisait trois fois le tour de l'autel; ensuite le prêtre la frappait d'une lance à la gorge et la brûlait ainsi en holocauste sur le bûcher amoncelé. Ce rite fut supprimé par Diphilos, roi de Chypre, à l'époque de Séleucos, le Théologien, qui remplaça cette coutume par le sacrifice d'un bœuf. La divinité admit le bœuf à la place de l'homme. L'acte a ainsi la même valeur ». Certes, ces deux témoignages, le deuxième surtout, ne sont pas absolument clairs, ne serait-ce que dans leur chronologie. Mais, même si les sacrifices humains ne sont pas inconnus à la religion grecque, ils y persistent moins. Il est permis d'hésiter sur les raisons qui maintinrent à Chypre de tels rites, même si le conservatisme chypriote est manifeste dans d'autres domaines [15].

---

[10] Pour autant que l'on ne fonde pas cette recherche sur l'analyse des composantes que l'on découvre dans les monuments figurés, il faut attendre les résultats de l'exploration archéologique. Seuls les rites et les modes de culte peuvent rendre compte exactement des syncrétismes religieux.

[11] Cf. M. Yon, *la Tombe T. I du XI^{e} siècle av. J.-C., Salamine de Chypre II*, p. 96.

[12] V. Karageorghis, puis O. Masson, *Acts of the International Archeological Symposion* « *The Mycenaeans in the Eastern Mediterranean* », p. 105-121.

[13] Lactance, *Divinarum institutionum VII*, I, 21, 1 s. : « *Apud Cypri Salaminem, humanam hostiam Jovi Teucrus immolavit*; *idque sacrificium posteris tradidit : Quod est nuper Hadriano imperante sublatum* ».

[14] Porphyre, *De abstinentia*, II, 54-55.

Enfin à Salamine plus qu'ailleurs la documentation s'est accrue considérablement. Depuis près de vingt ans que V. Karageorghis a repris les fouilles dans la moitié nord de la cité, depuis les magnifiques découvertes qu'il a faites dans la nécropole royale et publiées avec tant de diligence [16], les problèmes se sont posés sous un jour nouveau. Depuis dix ans que l'Institut Courby a reçu mission d'explorer la moitié sud de la cité, les trouvailles ont été nombreuses. Elles ont apporté la lumière sur des traits originaux de l'hellénisme à Salamine [17]; elles n'ont pas encore éclairé particulièrement les faits religieux. Certes, elles ont mis au jour l'un des plus vastes ensembles paléochrétiens du Proche-Orient et les influences orientales s'y conjuguent avec les traditions constantinopolitaines selon des modalités ailleurs encore inaperçues [18]. On pourrait être tenté de trouver dans cette alliance un lointain parallèle des rencontres religieuses qui se produisirent sur cette terre aux temps préhelléniques et helléniques. Encore faudrait-il être en mesure d'en alléguer des témoignages. Ils risquent d'être à Salamine plus difficiles à trouver qu'ailleurs. N'était-ce pas, au dire d'Isocrate, « la plus grecque des cités chypriotes »[19]? La monarchie des Teucrides qui, avec des aléas divers, y régna jusqu'en 310 av. J.C. se faisait gloire de remonter à Teucros, fils de Télamon, le fondateur légendaire[20]. Mais ces affirmations ne peuvent rien contre la proximité de Kition la Phénicienne; les Phéniciens étaient trop largement répandus dans l'île pour que Salamine restât constamment à l'écart de leur influence. Il se trouve seulement que pour l'heure la documentation la plus révélatrice concerne les périodes archaïque, géométrique et protogéométrique, plus que l'époque classique[21]. Nos connaissances paraissent moins incertaines à mesure qu'on remonte dans le temps. On ne saurait nullement en déduire que les marques ou les possibilités de syncrétisme sont allées en s'atténuant au cours des âges. Seul le nombre et la nature des renseignements conduisent à examiner d'abord l'époque classique, puis l'archaïque, enfin la période géométrique et protogéométrique pour tenter d'analyser dans les rites et les cultes les différentes influences, essentiellement ce que l'on pourrait appeler un fonds grec commun et une présence phénicienne ou orientale.

---

[15] Cf. D. C. Kurtz-J. Boardman, *Greek Burial Customs*, p. 145-151 et 212 sq. Le conservatisme en cette matière peut aussi bien apparaître comme le résultat d'une influence étrangère que comme la résistance à des cultes nouveaux. Sur le conservatisme à Salamine, cf. les rites funéraires dans la nécropole royale qui rappellent si exactement les cérémonies décrites par Homère.

[16] V. Karageorghis, *Excavations in the Necropolis of Salamis*, (8 volumes en trois tomes) et aussi du même auteur, *Salamis in Cyprus*, Londres, 1969.

[17] Institut F. Courby, *Anthologie Salaminienne* (*Salamine de Chypre IV*), avant-propos, p. 1-2.

[18] *BCH*, 96, 1972, p. 1067.

Si l'on en croit la succession transmise par Hérodote (V. 104), un prince Siromos apparaît dès le début du V^e^ siècle dans la lignée des Teucrides; il faudrait trouver dans ce nom une transcription du Phénicien Hirom, Hiram, bien connu à Byblos comme à Tyr. On a mis en doute cette tradition que l'on a attribuée à une confusion[22]. Il est en revanche assuré qu'au V^e^ siècle un « tyran » phénicien s'empara du pouvoir et réussit même à le transmettre à ses descendants[23]; enfin

---

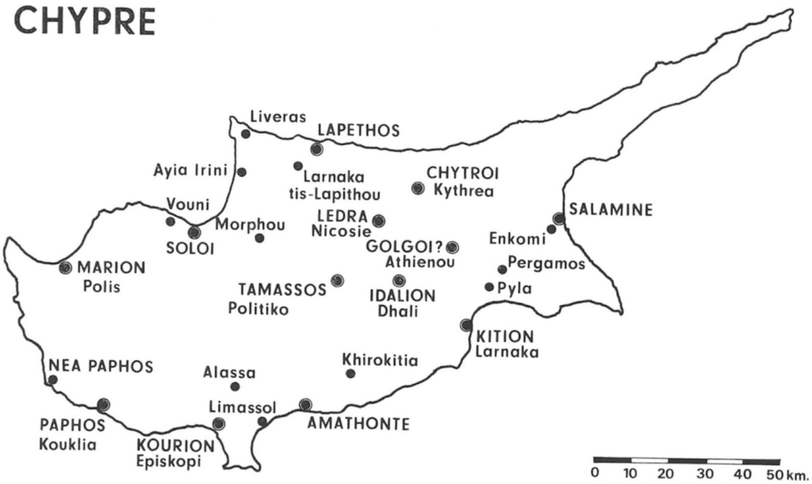
[19] Isocrate, *Évagoras*, 47.

[20] Diodore, XIV, 98; Isocrate, *Évagoras*, 26.

[21] V. Karageorghis a certes fouillé et publié une partie de la nécropole classique, la zone dite de Cellarka; mais les fouilles à l'intérieur de la ville ont surtout porté sur des monuments de l'époque romaine ou byzantine, ou sur un quartier du XI^e^ s. av. J.-C. La cité classique d'Évagoras demeure encore inconnue.

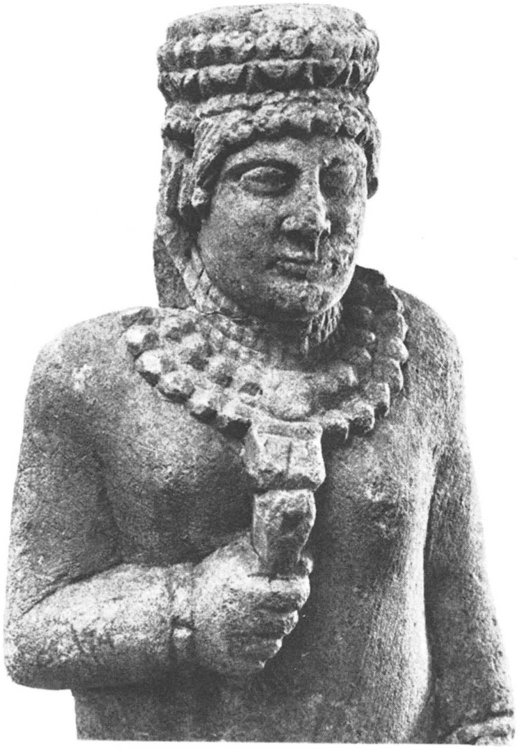
[22] Hérodote, v. 104; mais cf. O. Masson, *Inscriptions syllabiques Chypriotes*, p. 319, n. 320.

[23] Isocrate, *Évagoras*, 19-21.

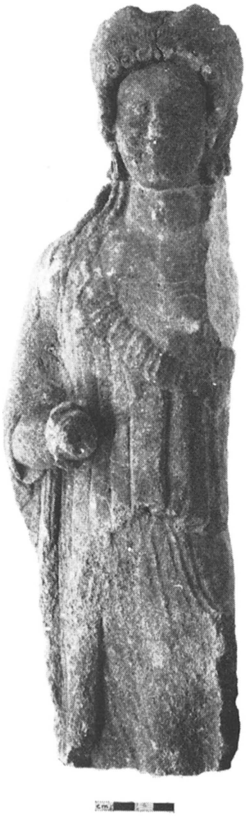

CHYPRE
Liveras
LAPETHOS
Ayia Irini
Larnaka
tis-Lapithou
CHYTROI
Kythrea
Vouni
LEDRA
Nicosie
SALAMINE
Morphou
SOLOI
GOLGOI?
Athienou
Enkomi
Pergamos
MARION
Polis
TAMASSOS
Politiko
IDALION
Dhali
Pyla
KITION
Larnaka
NEA PAPHOS
Alassa
Khirokitia
Limassol
PAPHOS
Kouklia
KOURION
Episkopi
AMATHONTE
0 10 20 30 40 50 km.

1. Les documents phéniciens à Chypre (d'après Masson-Sznycer).

PLANCHE II

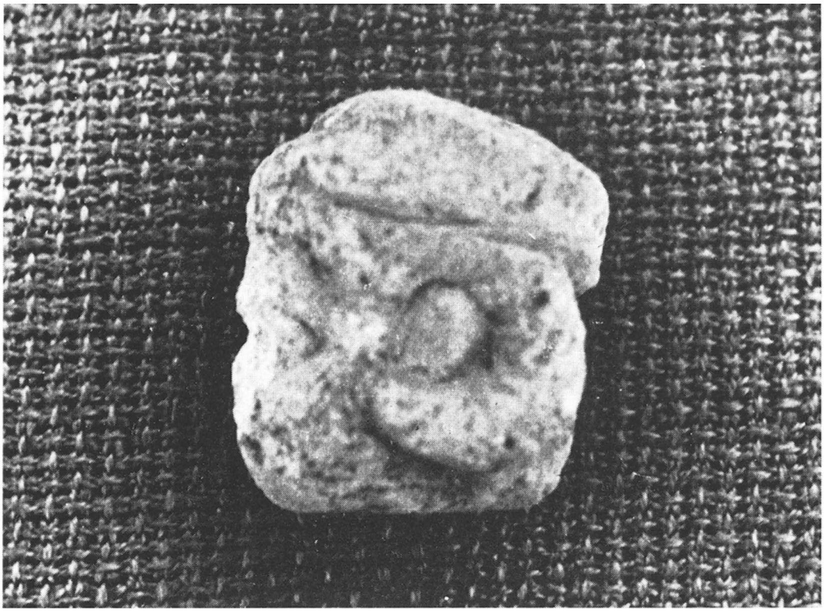


2. Type oriental.

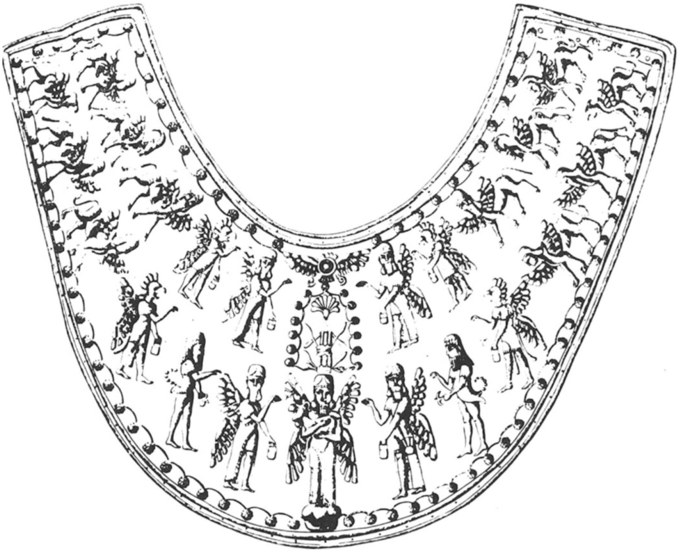


3. Type ionien.

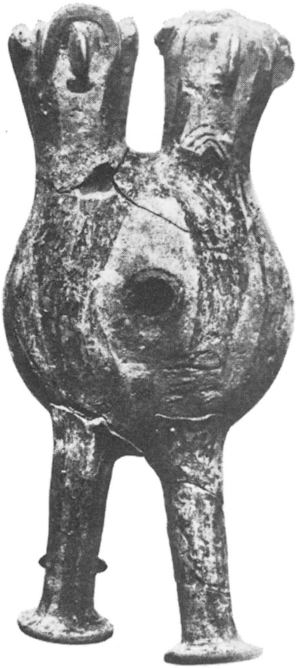
Statues trouvées près de St. Barnabé.



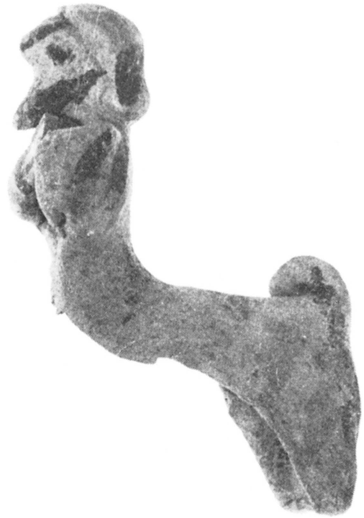
4. Tête de Baal (statuette en calcaire).



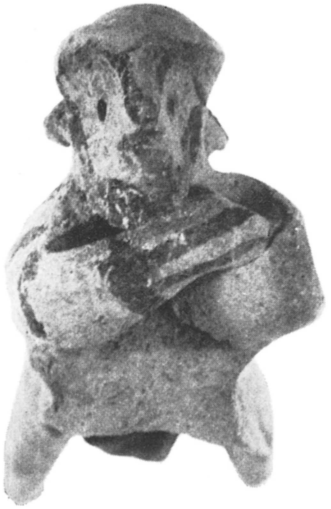
5. Pectoral de bronze trouvé dans le *dromos* d'une tombe royale (cf. *Salamis in Cyprus*, fig. 22).



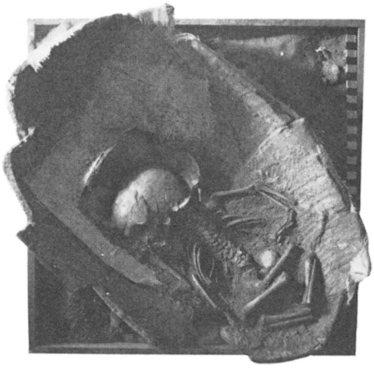
6.



7. a.



7. b.



8.

6. Centaure bicéphale d'Enkomi. 7. Centaure de Salamine (inv. S222) a. profil et b. face. 8. Squelette d'enfant dans une jarre, dépôt du rempart.

un Abdémon, venu de Kition, régnait sur Salamine aux environs de 415 [24]. Mais en dépit des affirmations d'Isocrate, ces intermèdes phéniciens n'arrêtèrent pas les relations avec le monde grec. Les trouvailles de sculpture et de céramique montrent assez la présence athénienne, occidentale en tout cas, tout au long du Ve siècle [25]. Le caractère mixte de la population est certain. Une inscription de la nécropole de Cellarka en témoigne au milieu du Ve siècle : gravée en écriture syllabique, elle marque la tombe d'un certain Abdoubalos, fils de Molès. En l'éditant, O. Masson a immédiatement reconnu en Abdoubalos un nom phénicien mais le patronyme Molès reporte vers la côte sud d'Asie Mineure et la Lycie [26]; le personnage appartenait en outre à une famille suffisamment assimilée pour rédiger l'inscription funéraire en écriture syllabique de Salamine.

Une telle complexité d'origines et d'influences en plein Ve siècle devrait se traduire par de multiples interférences dans le domaine religieux. Nous n'en saisissons pourtant guère de traces [27], ni dans les coutumes funéraires que V. Karageorghis a observées dans la nécropole de Cellarka [28], ni dans le dépôt de quelque deux cents statues que Madame Yon a fouillé près du monastère de St Barnabé [29]. Il n'y a certainement guère à conclure de la découverte *in situ*, dans le dromos d'une tombe, d'une jarre cananéenne recouverte d'un grand vase [30]: ce procédé d'inhumation se rencontre en Grèce même et l'origine du vase ne saurait constituer un argument. Les rites de sacrifices funéraires que V. Karageorghis a pu reconstituer grâce à l'observation des bûchers situés près des tombes n'ont rien révélé qui ne fût comme ailleurs en Grèce [31]. Les offrandes du VIe et du Ve siècle accumulées près de St Barnabé ou dans un dépôt au Sud du rempart sud-est de la cité n'apportent guère plus de renseignements [32]. Certes, statues et statuettes de calcaire ou d'argile qui y furent amoncelées sont pour la plupart fortement marquées d'orientalisme (fig. 2). La lourdeur des visages, l'épaisseur des cous, la profusion des bijoux caractérisent souvent ces représentations en majorité féminines, et leur donnent une silhouette inconnue en Grèce continentale. La facture cependant en demeure hellénique, et les exemplaires les plus raffinés révèlent une imitation ou une influence ionienne, voire attique (fig. 3) [33]. Mais il n'est rien en tout cela qui indique un rite exceptionnel ou une forme de culte inattendue. La découverte de deux ou trois représentations du dieu Baal ajoute la certitude d'une influence orientale sans qu'on la voie pour autant se manifester autrement (fig. 4) [34]. Plus exceptionnel, le cénotaphe monumental que V. Karageorghis a fouillé près d'Enkomi témoigne lui aussi de rites étranges. La ronde des statues-portraits en argile crue que l'on avait dressées autour d'un bûcher funèbre évoque assurément la tragédie qui mit fin à la dynastie des Teucrides et à la famille de Nicocréon aux prises avec les exigences des rois d'Égypte [35]. L'amoncellement des offrandes, l'assemblée des statues d'argile autour du bûcher funèbre, dénoncent une ampleur et une démesure qui rappellent les cérémonies royales de l'Orient asiatique, mais, cette fois encore, il est malaisé, sinon impossible, de faire le départ entre ce qui serait hellénique et ce qui serait étranger à la Grèce.

---

[24] Isocrate, *Évagoras*, 26.

[25] J. Pouilloux, Salaminiens de Chypre à Délos, *BCH*, Suppl. I, p. 399.

[26] O. Masson, *apud* V. Karageorghis, *Necropolis of Salamis*, II, p. 269-270.

[27] Exception faite : le caractère composite de certaines représentations figurées, mais il est difficile d'en définir la valeur.

[28] V. Karageorghis, *Salamis in Cyprus*, p. 149.

[29] M. Yon, *Un dépôt de sculptures archaïques*, *Salamine de Chypre* V, p. 143 s.

[30] V. Karageorghis, *Excavations in the Necropolis...*, II, 1, p. 232/233.

[31] D. C. Kurtz-J. Boardman, *Greek Burial Customs*, p. 145-151.

Pour la période du haut-archaïsme : la fin du VIII^e^, le VII^e^ siècle, les trouvailles de la nécropole royale apportent une documentation d'une richesse exceptionnelle [36]. Rien pourtant de prime abord qui ne soit purement grec. Même les sacrifices de chevaux ont trouvé leur parallèle en Grèce propre, à Marathon par exemple, et V. Karageorghis a fait valoir les correspondances que de tels rites évoquaient avec la poésie homérique [37]. Tout au plus peut-on noter une fois encore un certain retard, la certitude d'un conservatisme plus marqué à Chypre qu'en Grèce propre [38]. Le monde oriental et ses religions, sa mythologie aussi sont néanmoins présents à travers une série d'offrandes, essentiellement sur des objets d'ivoire et de bronze, décors de meubles ou harnais d'apparat : quatre pectoraux en bronze portent sur deux registres vingt trois figures empruntées à la mythologie orientale (fig. 5); au centre un disque solaire ailé surmonte l'arbre de vie, dominant lui-même un personnage ailé qui tient un agneau couché dans ses bras. Deux frontaux de bronze présentent El, dieu ailé, les pieds posés sur un disque solaire aux ailes largement déployées. D'autres objets encore, des pendentifs de côté, montrent la grande déesse Ishtar ailée, nue, tenant un lion dans chaque main et dressée debout sur l'échine de deux autres lions [39]. Nombre de ces éléments, il est vrai, comme les monstres ou les fauves dévorant une victime animale ou humaine, sont devenus de purs motifs décoratifs. L'art grec orientalisant et archaïque les a largement adoptés. Mais on ne peut manquer de se demander si des figures aussi particulières que le dieu El, Ishtar ou les représentations de l'arbre de vie, du disque solaire, n'attiraient l'attention des « rois » de Salamine qu'en raison de leur valeur décorative ou de leur exotisme? Il semble difficile que de tels décors ne correspondent pas à si haute époque, d'une manière ou d'une autre, à des croyances. Ils témoignent de contacts ou d'échanges qui n'ont pas pu ne pas marquer la religion traditionnelle d'une coloration particulière [40]. Il est actuellement impossible de dépasser cette affirmation ou cette hypothèse.

---

[32] Cf. M. Yon, *Un dépôt de sculptures...*, p. 141; la fosse où furent rassemblées les offrandes venant d'un sanctuaire féminin a été explorée de 1967 à 1969. Elle est située en K VI/δ 4; les nombreuses figurines de terre cuite qui y furent trouvées sont publiées par Mademoiselle Th. Monloup. Cf. déjà *Anthologie Salaminienne, Salamine de Chypre* IV, p. 93.

[33] M. Yon, *Un dépôt de sculptures archaïques, Salamine de Chypre* V, p. 50.

[34] Salamine inv. n° 2947, 4138.

[35] V. Karageorghis, *Salamis in Cyprus*, p. 151-164.

[36] V. Karageorghis, *Salamis in Cyprus*, p. 23-150.

Sur un point au moins on saisit davantage l'originalité chypriote et peut-être une croyance : V. Karageorghis a retracé l'évolution de la figure du centaure à Chypre en se fondant d'abord sur les représentations bicéphales mises au jour à Enkomi (Fig. 6), monstres étranges assurément liés au dieu de la fertilité, et venus de l'Orient dès le début du second millénaire [41]. Les découvertes d'Ayia Irini témoignaient déjà d'une humanisation, d'une occidentalisation plutôt de ces créatures effrayantes. Un exemplaire trouvé à Salamine et datant de la fin du VII^e s. ou du VI^e siècle [42] marque comme l'aboutissement de cette évolution (fig. 7, 8). L'artisan chypriote qui modela cette figurine y apporta une sorte d'humour que n'effrayaient plus les terreurs de l'Orient. Il n'est guère possible d'aller au delà ni de déterminer comment se composaient ces divers modes de pensée religieuse pour les Salaminiens de la fin de l'archaïsme.

---

[37] V. Karageorghis, *Salamis in Cyprus*, p. 94.

[38] Sur le conservatisme chypriote, cf. M. Yon, *Un dépôt de sculptures archaïques*, p. 64.

[39] V. Karageorghis, *Salamis in Cyprus*, p. 85-89, fig. 22, 23, 24.

[40] Eût-on sans cela recherché ces « panthéons » orientaux pour la protection du souverain?

Peut-être est-ce à l'époque géométrique et protogéométrique que les données sur les problèmes du syncrétisme religieux sont actuellement plus précises? Le matériel d'une tombe datant du XI^e s. av. J.C. [43], l'exploration d'un quartier situé à l'intérieur du rempart sud-est de la ville et renfermant un sanctuaire du XI^e siècle av. J.C. proposent quelques éléments à l'interprétation. On est en droit d'attendre des recherches qui se poursuivent de nouvelles informations sur l'histoire religieuse [44]. Une certitude au moins pour cette haute époque : les importations d'Occident existent, mais elles sont une rareté. Les apports de l'Orient constituent avec les productions locales la grande masse de la céramique que l'on découvre. Au temps de ses débuts, à l'orée du XI^e siècle av. J.C., Salamine apparaît bien plus dépendante de l'Asie voisine que de l'Occident hellénique. Il serait bien étrange que cette dépendance ne se traduisît pas dans le domaine religieux.

Dans le quartier situé au Sud-Est de la ville, à proximité immédiate du rempart, le sanctuaire dont la fouille est en cours présente bien des points communs avec le dispositif sacré que l'on observe à Kition [45]. Le sanctuaire ouvre au Sud vers la rue qui longe le rempart; on passe vers le Nord à la zone de l'autel et du vase à libations par une série de corridors que les temples de Kition révèlent eux aussi. Enfin la zone sacrée semble bien, elle aussi, en relations avec un espace planté d'arbres et un quartier d'ateliers établis en bordure d'une cour. Le parallélisme avec Kition ne paraît pas douteux, mais il serait prématuré d'affirmer davantage dans l'état actuel de la fouille. Encore moins peut-on tirer de conclusions sur des interférences possibles en matière de rites ou de cultes. On ne peut même pas, à l'heure actuelle, savoir la divinité qui était en ce lieu [46].

---

[41] V. Karageorghis, Notes on some Centaurs from Cyprus, *Charistérion eis Anastasion Orlandon*, p. 160-173.

[42] Salamine inv. 5222.

[43] M. Yon, *Une tombe du XI^e siècle av. J.-C.*, *Salamine de Chypre* II.

[44] Le sanctuaire avait été découvert en 1969 (niveaux archaïques); la fouille en a été continuée en 1972 et 1973 (niveaux géométriques et protogéométriques) sous la direction de Madame M. Yon.

[45] Cf. *BCH*, 96, 1972, p. 1058-1064.

Reste une découverte plus énigmatique et peut-être plus significative encore. On a reconnu le tracé du rempart dans cette région sud-est [47]; on le suit désormais sur près de deux cents mètres, et la date en est fixée au début du XI^e^ siècle av. J.C. Or, en un passage, dans les fondations mêmes, on a mis au jour un ensemble de vingt squelettes d'enfants en bas âge, garçons et filles, chacun enfermé dans deux demi-jarres phéniciennes, l'une coiffant l'autre. On a pensé à un *tophet* bien qu'aucune inhumation ne présente de traces de crémation (Fig. 9) [48]. Faut-il cependant exclure tout rapport avec des rites de fondation? L'amoncellement de quatorze sépultures, en un passage qui répond vraisemblablement à une porte du rempart primitif, au niveau même de la terre vierge, est-il étranger à ces rites qui paraissent aujourd'hui si cruels, où la consécration des êtres les plus chers devait apaiser la colère d'un dieu ou ménager son appui? [49] La prière au dieu Baal que Mademoiselle A. Herdner a récemment fait connaître dans les textes d'Ugarit apporte un nouveau témoignage de ce sacrifice [50]. Est-il dès lors excessif d'attribuer à une influence orientale ou phénicienne les inhumations découvertes dans le rempart de Salamine? Peut-être serait-il fondé de trouver dans les sacrifices humains constatés à la nécropole archaïque [51] ou dans les rites dont Lactance et Porphyre témoignent jusqu'à une époque tardive, une influence, même indirecte, des habitudes religieuses qui restèrent dans le monde phénicien, à Carthage surtout, si longtemps en usage.

---

[46] J'emprunte ces renseignements au rapport de Madame M. Yon sur la fouille de 1973. Cf. également la communication de Madame M. Yon au Congrès des Orientalistes de Paris le 19 juillet 1973.

[47] C'est le mérite de Jean Jehasse que d'avoir reconnu dès 1965 l'existence de ce rempart. La date en est désormais bien établie grâce à la fouille du sanctuaire qui le jouxte : XI^e^ s. av. J.-C.

[48] V. Karageorghis, *Excavations in the Necropolis*, II, 1, p. 231.

[49] Sur le sacrifice des enfants, cf. en particulier J. G. Février, *Journal Asiatique*, 248, 1960, p. 167-187; *Revue des Études juives*, 1964, p. 7-18; *Archéologie vivante, Carthage*, p. 115-119; A. Herdner, *CRAI*, 1972, p. 693-703 avec les remarques de C. F. A. Schaeffer et d'A. Dupont-Sommer.

[50] A. Herdner, *CRAI*, 1972, p. 694.

De tels résultats sont décevants. A vrai dire, il était difficile qu'il en fût autrement. L'exploration archéologique à Salamine n'est achevée ni au sanctuaire protogéométrique, ni sur le rempart, ni à la nécropole. Les grands sanctuaires restent à découvrir. Mais déjà l'originalité de l'architecture, la permanence de certains rites assurent de la complexité et de la singularité de la religion en cette ville chypriote. Il en est de même à travers toute l'île. On peut espérer que d'ici quelques années tant à Kition où les résultats sont déjà considérables, qu'à Paphos ou à Amathonte, les recherches systématiques produiront une documentation significative. Pour prématurée qu'elle soit, cette étude voudrait au moins avoir exposé la difficulté de solutions qui se fondent sur l'interprétation des seuls documents archéologiques, privés de tout appui littéraire ou épigraphique.

INTERVENTION G. ROCCA SERRA

L'exposé que nous venons d'entendre me paraît avoir un intérêt tout particulier pour l'examen d'un point controversé de l'histoire de la philosophie antique, celui de l'origine orientale du fondateur du Portique.

Nous avions admis dans notre communication au précédent colloque que le père de Zénon, ayant un nom grec, était un Grec. Nous pensons aujourd'hui que les études d'O. Masson ont montré que ces noms grecs recouvraient en réalité des noms phéniciens, Mnaséas recouvrant Menahem.

Les informations qui nous ont été données mettent en lumière le caractère fortement sémitisé de l'île de Chypre, que les fouilles exemplaires de V. Karageorghis à Salamine et à Kition ont amplement démontré. Il devient désormais impossible de rejeter les textes anciens qui font état de l'origine phénicienne de Zénon mais il convient au contraire de les accueillir pour une meilleure compréhension de sa philosophie.

---

[51] V. Karageorghis, *Salamis in Cyprus*, p. 31.

EMMANUEL LAROCHE

LA RÉFORME RELIGIEUSE DU ROI TUDHALIYA IV ET SA SIGNIFICATION POLITIQUE

Dans un rapport précédent, présenté au Colloque de Strasbourg, nous avons fait allusion à l'œuvre du roi hittite Tudhaliya IV (vers 1250-1220 av. J.C.), en matière de religion et de cultes [1]. Bien que les travaux préparatoires ne soient pas encore terminés, il est possible d'étudier de plus près cet événement remarquable. Il s'agit, en effet, de l'intervention consciente du pouvoir central dans la pratique et même dans les conceptions théologiques de clergés provinciaux. Par un hasard heureux, nous possédons les documents écrits qui constituent la réforme elle-même [2]. Le roi et ses administrateurs en ont fait rédiger le détail sur leurs tablettes, en des termes assez précis pour que l'on soit en mesure d'en décrire exactement la teneur et d'en définir les motifs.

Mais avant d'examiner ces textes, il est nécessaire de rappeler les grandes lignes de l'histoire générale, pour la période qui nous intéresse, c'est-à-dire pendant les deux siècles de l'Empire, XIV^e^-XIII^e^ siècles.

Sous les règnes de Suppiluliuma I^er^ et de Mursili II, la conquête militaire atteint ses limites extrêmes. A l'Ouest et au Sud-Ouest, les royaumes louvites d'Anatolie sont liés et fédérés au Hatti central par des traités d'assistance mutuelle : l'emprise politique et culturelle du monde hittite s'étend, au Sud du Lac Salé et dans les steppes phrygiennes, jusqu'à la haute vallée du Méandre. La Lycaonie est englobée dans la sphère religieuse hittite, comme on le constate devant les monuments d'Eflatun Pinar et d'Ilgin. Plus au Nord, il semble que les Hittites aient entrepris d'organiser le plateau phrygien : à la « Ville de Midas », des sculptures de style hittite indéniable sont restées inachevées le long de la voie sacrée montant à l'acropole.

Au Sud et au Sud-Est, en Cataonie, en Cilicie, en Syrie septentrionale, la conquête aboutit à une annexion pure et simple, celle du Kizouvatna louvo-hourrite. A l'Est de l'Amanus et jusqu'au moyen Euphrate, les rois hittites créent des royaumes vassaux auxquels ils imposent des souverains de leur propre sang; pendant deux siècles, l'Amourrou, le pays de Karkamish et celui d'Alep encerclent le Mukish et l'Ougarit; ils serviront de base à la campagne syrienne dirigée contre l'Égypte, celle qui s'est conclue à Qadesh, sous Muwatalli [3].

---

[1] Voir *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris, 1973, p. 103-114.

[2] Textes et bibliographie dans le *Catalogue des textes hittites*, Paris, 1971, chap. VIII, Nos 501-530.

A l'Est, le haut Euphrate est contrôlé par les Hittites au moyen de traités unissant le Hatti aux petits royaumes hourritisants de Hayasa, d'Isuwa, de Kummaha (Commagène) : Malatya devient hittite et restera le poste avancé de l'Anatolie jusqu'à la conquête assyrienne.

Sous les règnes de Muwatalli et de son fils Urhi-Tešub (alias Mursili III), le Hatti central subit une crise grave à laquelle il faillit succomber. Attaqué dans sa capitale par des montagnards du Nord pontique, le roi, la Cour et les services se replient vers le Sud, d'abord dans la région de Kayseri, puis vers Kummanni (Comana) de Cappadoce, enfin jusqu'au Taurus cilicien. Les sanctuaires hattis les plus vénérables sont détruits et désertés; cultes et sacrifices tombent en déshérence [4]. Muwatalli concentre son effort militaire sur les possessions syriennes, qu'il réussit à sauvegarder malgré la pression égyptienne.

Les troubles dynastiques que provoque sa succession ne sont apaisés qu'après le coup d'État de Hattusili III [5]. Celui-ci assure ses arrières par la « paix perpétuelle » passée avec Ramsès II, et se lance à la reconquête en partant du Kizouvatna. Son mariage avec la fille du prêtre de Kummanni et son alliance avec le clergé de Samuha (vers l'Est, entre Malatya et Sivas), infléchissent la religion officielle vers un système hourrite, lui-même originaire de Syrie. La reprise en main du Nord hatti par le Sud louvo-hourrite a pour conséquences l'introduction dans la vieille capitale des hiéroglyphes ciliciens et l'importation massive du panthéon hourrite, qui prend place sur les parois de Yazilikaya [6]. Sous les trois derniers règnes (Tudhaliya IV, Arnuwanda, Suppiluliuma II), le monde hittite, remodelé, change de visage. Les Louvites y dominent, aussi bien dans les fonctions politiques ou administratives que dans l'armée et le sacerdoce [7].

---

[3] L'aspect syrien de la conquête hittite se lit dans les sources de Ras Shamra; cf. J. Nougayrol, *Palais Royal d'Ugarit*, III et IV, Paris, 1955-1956.

[4] Voir la prière de Muwatalli publiée par Ph. Houwink ten Cate, *Rev. Hitt. Asian.*, XXV, fasc. 61, 1967, p. 101 sq.

[5] Sur la restauration de la cité sainte de Nérik par Hattusili III, voir les textes rassemblés par V. Haas, *Der Kult von Nerik*, Rome, Studia Pohl 4, 1970.

[6] Cf. E. Laroche, *Rev. Hitt. Asian.*, XXVII, 1969, p. 107 sq.

C'est en partant de ce schéma qu'il faut comprendre la réforme des idoles, des sanctuaires et des cultes, opérée par le fils de Hattusili III et de Puduhepa, princesse kizouvatnienne. On a observé depuis longtemps que la majorité des descriptions de fêtes retrouvées dans les ruines de la bibliothèque royale sont des recensions, en partie modernisées [8], de compositions anciennes, qui remontent à l'ancien royaume et dont on possède quelques débris. Les titres et les colophons de ces fêtes donnent toujours, quand ils le nomment, le roi « Mon-Soleil Tudhaliya » comme auteur responsable de la recension.

Exemple : KUB XX 42, KUB XX 63 + XI 18, début.

« Lorsque le *labarna* Tudhaliya, grand roi, roi du pays Hatti, héros, fils de Hattusili, grand roi, héros, petit-fils de Mursili, grand roi, héros, descendant de Tudhaliya, grand roi, roi du pays Hatti, héros, célèbre le dieu de l'orage du Hatti dans les bosquets de buis, près du *tarnu*, au printemps, lors de la fête du cresson ».

L'intervention du roi consiste souvent à introduire de nouveaux sacrifices, ou à augmenter les réserves.

Fête dite de la « hâte », 1ère tablette, KUB II 9 + XXV 19 + XX 50, fin :

« Ces pains et ces cruches autrefois n'existaient pas. C'est Mon-Soleil Tudhaliya, grand roi, fils de Hattusili, grand roi, qui les a fait mettre plus tard » [9].

Le contenu de la réforme apparaît dans les fragments suivants [10]:

1. « Mont Malimaliya : autrefois, il n'y avait pas d'idole. Mon-

---

[7] *Les noms des Hittites*, Paris, 1966, p. 363 sq.

[8] Le scribe élimine certains archaïsmes de langue, par exemple la particule *ta*, remplacée par *nu*; pour les descriptions de fêtes anciennes en vieux-hittite, voir maintenant les fragments publiés par H. Otten, dans *KBo XVI*, *XVII*, *XIX*, *XX*, *XXI*.

[9] Texte reconstitué à l'aide du parallèle KUB XXV 18 I 18 sq. : *ku-u-uš-ma* NINDA. KU[R.RA$^{\text{ḫia}}$] $^{\text{dug}}$KIL.KIL$^{\text{ḫia}}$ *an-n*[*a-al-la-az*] *Ú-UL e-eš-t*[*a* $^{\text{d}}$UTU$^{\text{ši}}$-*at-kán*] $^{\text{m}}$*Tu-ud-ḫa-li-ya-aš* [LUGAL.GAL] DUMU $^{\text{m}}$*Ḫa-at-*[*tu-ši-l*]*i* LUG[AL.GAL EG]IR-*an-da da-a-iš*; cf. aussi KBo XI 43 I 1-7; KUB XXV 20 V 7 sq.; sur la 'réforme' en général, v. déjà H. G. Güterbock, *KUB XXV*, 1930, Vorwort, Fn. 2.

[10] Référence globale au travail de L. Jakob-Rost, *Zu den hethitischen Bildbeschreibungen*, dans *Mitt. Inst. Or.*, Berlin, VIII et IX, 1961-1963.

Soleil Tudhaliya a fait (faire) une statue d'homme, en fer, d'une coudée et demie; ses yeux sont en or, Il se tient debout sur un lion de fer. On l'emportera dans la maison du mont Kukumusa. On le placera à Tahniwara, à la stèle, sur le roc. Une mesure de grain et une mesure de vin. On versera un *pithos* à la maison du mont Kukumisa », KUB VII 24 Recto 1 *sq.*

2. « La ville de Halenzuwa sous les anciens rois était en ruines; les idoles étaient ruinées. Mon-Soleil Tudhaliya a rebâti la ville. On a refait les dieux ainsi : Zithariya, une toison avec un disque solaire d'or, dix sicles, cloué dessus. Un temple est bâti, *etc.* — Déesse tutélaire de Halenzuwa, une statue d'argent, *etc.* — Déesse Zahbuna, une statue de femme, *etc.* », KUB XXXVIII 35 Recto 1 *sq.*

3. « Ainsi (parle) le grand roi Tudhaliya, roi du pays Hatti. J'ai fait ne[ttoyer] [11] tous les temples des dieux; j'ai rebâti tous les temples », KBo XX 90, 1 *sq.* — Noter que le roi, à cette occasion, a fait consulter un oracle (*cf.* lignes 5 *sq.*).

4. « Déesse Reine de Istuhila : il y a une statue; des fêtes avaient (déjà) été instituées. Mon-Soleil a fait (faire) son temple », KUB XVII 37 *Recto* 16 *sq.*

5. Colophon d'une tablette d'inventaire :

« Dieux d'Urista, de Hakmissa, *etc.* — On les a [révisés] du temps de [12] Mon-Soleil Tudhaliya », KUB XXV 23.

6. « Le dieu [X] était autrefois un bœuf en bois. Mon-Soleil a fait (faire) un taureau en fer. Il lui a fait un temple; il y a mis trois setiers d'orge », VBoT 26.

7. « Cette fête, c'est Mon-Soleil qui l'a [instituée] », KUB XXV 24 II 7.

8. « Quand vient la moisson, et qu'il tonne, on ouvre [les *pithoi*] que Mon-Soleil Tudhaliya [a fait mettre] », KUB XIII 32 I 7 *sq* [13].

---

[11] Lecture proposée : [*U*]*M-MA* $^{\text{m}}$*Du-ud-ḫa-li-ya* LUGAL.GAL KUR [$^{\text{uru}}$*Ḫa-at-ti*] [...]É$^{\text{meš}}$.DINGIR$^{\text{meš}}$ *ḫu-u-ma-an-du-uš* *wa-a*[*r-ši-ya-nu-un* (*?*)] [É]$^{\text{meš}}$.DINGIR$^{\text{meš}}$ *ḫu-u-ma-an-du-uš* EGIR-*pa* [*ú-e-te-nu-un*] [*nu*] *ú-it* ITU-3-KAM $^{\text{uru}}$*Zu-un-na-ḫa*-[*ra* ......] [*a*]-*re-eš-ki-nu-un* *nu-uš-ša-an* *x*[...]. — Noter que le mot « temple » est ici masculin.

[12] [*A-NA*] *PA-NI* $^{\text{d}}$UTU$^{\text{ši}}$ $^{\text{m}}$*Tu-ud-ḫa-li-ya*, IV 63 : ou bien « en face de, en présence de », ou bien « du vivant de, à l'époque de ».

[13] GIM-*an* *ḫamešḫi* DÚ-*ri* *tet*[*ḫai* $^{\text{dug}}$*ḫaršiyalli*/*ḫarši*] *kue* $^{\text{d}}$UTU$^{\text{ši}}$ $^{\text{m}}$*Tudḫaliyaš* [*daiš n-at*] *ginuwanzi*. Restauration d'après plusieurs parallèles.

9. « C'est Mon-Soleil qui a mis (= institué) une fête mensuelle », KBo XIII 252 II 7.

10. « Une stèle ancienne : Mon-Soleil a fait (faire) une stèle en argent, avec un dis[que solaire] au sommet », KUB XVII 35 II 6-7. — « Une cotte de mailles, un *pittar*, deux massues, une stèle an[cienne]. Mon-Soleil a fait (faire) une statue d'homme, debout, en fer, *etc.* On l'apportera dans le temple : c'est Iyarri de Gursamassa », *ibid.* II 35-37. — « Une statue de femme, assise, en fer : la Grande Source. — Mon-Soleil l'a faite. On l'emportera dans le temple du dieu de l'orage », *ibid.* III 23.

11. « Mont Halalazipa : [une massue(?)] ornée [d'un disque solaire et d'un croissant] en cuivre. Au-dessus, une statue d'homme, debout, en fer, d'une coudée; en haut, un aigle en fer. Dessous, un lion [en bois (?). Et] on l'emportera au temple du dieu de l'orage. On versera (le contenu d'un) *pithos* de trois setiers; un mouton; un demi-setier de farine, une assiette [......]; un autel, trois setiers de farine; deux cruches de bière, une cruche à bec pour les apprêts; c'est Mon-Soleil qui les a mis », KUB XXXVIII 26 *Verso* 15-18 [14].

Des indications analogues sont parfois insérées dans les descriptions d'une fête ou d'une cérémonie :

12. « [x] moutons [on donne] au dieu, dont l'un a été mis par Mon-Soleil; un *pithos*. On sacrifie un mouton à Hilassi, *etc.* », IBoT II 103, 9 *sq.*

Les inventaires suivent un ordre géographique, allant de ville en ville, comme ont dû le faire les inspecteurs chargés de mission par le roi. La tablette KUB XXXVIII 1, l'une des moins mal conservées, énumère ainsi, colonne I, milieu, les cinq divinités de Tarammeka (voir ci-après). Bas de la colonne I et haut de la colonne II : ville de Kunkuniya. — Col. II bas et III : ville de Wiyanawanda : un dieu KAL et sa parèdre Ala. — Col. III bas et col. IV : villes de Lapana, Tiyura et Pirwassuwa. Sur le bord de la tablette, cette notice complémentaire : « A Wiyanawanda pour le dieu KAL une fête [de printemps et pour] Ala une fête de printemps, [Mon-Soleil (?)] a fait; mais les idoles ne sont pas encore [mises en place (?)] » [15].

---

[14] Cf. L. Jakob-Rost, *l.c.* II, p. 183.

[15] Cf. *ibid.*, *l.c.*, I p. 178 sq., 192. — ou bien : « ne sont pas encore [inventoriées] ».

La colonne I 1-27 donne une bonne idée d'un panthéon local au complet :

13. « Tarammeka : Dieu des armées et Sandas (écrit MARDUK) : les idoles (sont) des vases (*waksur*) en argent, d'un poids de deux mines d'argent. Nous leur avons fait un nouveau temple, nous avons installé le prêtre.

Tarammeka : dieu ZABABA (un dieu de la guerre). Idole. — Un poing d'argent, son poids vingt sicles; deux grands boucliers; une lance; trois épées; une pique; une massue de bronze; une hache : la panoplie de ZABABA est complète. Nous lui avons fait un temple neuf, et (y avons mis) un prêtre.

Ishashuriya la source. Idole : une statue de femme, en bois incrusté d'argent, voilée, assise, hauteur une coudée. De la main droite elle tient un bol d'argent. Son anneau est d'argent. Elle a dix 'fruits' d'or sur le front, dont six d'argent. Elle a trois lunules d'argent sur la poitrine.

[X]. Idole : une statue de femme, en bois incrusté d'argent, voilée, assise, hauteur une coudée. [De la main droite] elle tient un bol d'argent. Elle a trois 'fruits' d'argent, dont un d'or, sur la poitrine.

[...]da : [Idole : une] statue de femme, en bois incrusté d'argent, voi]lée, [assise, hauteur] une coudée. De la main droite [elle tient un bol [d'argent. Elle a trois 'fruits'] d'or, dont un d'argent sur le front.

Total : Trois statues de fe[mmes]. Nous leur avons fait un temple neuf, et nous leur [avons mis] une 'Mère-du-dieu' (sorte de prêtresse). Autrefois les gens de [.........] prenaient soin des dieux. Et maintenant ce sont les gens du palais et les serviteurs de Tattamaru (un grand seigneur) qui les entretiennent. — La ville de Tarammeka est (ainsi) complète (litt. 'groupée') ».

Il est facile de définir les principes qui ont guidé le réformateur :

1. Tout d'abord, il fallait restaurer l'idole abîmée, détruite ou disparue. La statue d'une divinité est l'essence, la présence réelle du dieu, qui n'existe vraiment qu'en elle et par elle [16].

2. Les anciennes idoles thériomorphes ou les bétyles et stèles (en hitt. *huwasi* = NA^4.ZI.KIN, litt. « pierre dressée travaillée ») [17] ou les dieux

---

[16] Le hitt. *esri* « statue, image » est un dérivé de *es-* « exister ».

[17] Sur ces stèles, voir en dernier lieu M. Darga, *Rev. Hitt. Asian.*, XXVII, 1969, p. 5-20.

incarnés par des objets divers (*cf. waksur*, No 13) ne suffisent plus. Tout dieu, toute déesse a droit à une statue anthropomorphe, non plus en bois, trop fragile, mais en métal courant (fer), à revêtements de métal précieux (or, argent). Les plus augustes, en pays riches, auront même des idoles en or massif ou en ivoire [18]. Les villes pauvres se contenteront d'orner leurs idoles de bois avec des attributs de métal : lunules, disques solaires, animaux, bijoux divers.

3. Les anciennes stèles dressées sur la colline, ou près de la source, doivent désormais être domiciliées dans des temples, c'est-à-dire simplement dans des demeures construites avec du matériau résistant : voir précisément les monuments de Tudhaliya IV qui ont traversé les siècles sans dommage sensible.

4. La notion d'entretien paraît être un concept nouveau, à quelque degré révolutionnaire. Car le respect que le primitif doit à l'image sacrée veut que le corps de la divinité ne soit ni altéré ni même touché. L'expérience enseigne, néanmoins, que les dieux aussi meurent de vétusté. On charge un personnel spécial du soin de leur intégrité, et le pouvoir confie à des notables la responsabilité de subvenir aux frais; on constate bien souvent que c'est le palais lui-même qui paie.

Une telle réforme religieuse avait à concilier des contraires : sauver la tradition et unifier les pratiques cultuelles. Il fallait maintenir le groupement local par dieux et déesses, montagnes et sources; mais pour parvenir à une homogénéité de croyances, reflet de l'unité impériale, il fallait réduire la multiplicité des figures à quelques prototypes : dieux de l'orage, de la vie végétative, de la guerre, déesses de fécondité. En introduisant plusieurs idoles sous le même toit, le roi crée des syncrétismes virtuels, ou il renforce les anciens.

Étant donné l'analogie des rédactions, on est amené à étendre la réforme des descriptions d'idoles et de fêtes à la quasi-totalité des documents qui nous sont parvenus; la date et les circonstances expliquent assez ce vaste remaniement. Cela signifie que nos textes nous livrent, en ces matières, le dernier état de la religion. Des mélanges s'étaient déjà accomplis au moment de la recension finale; des dieux et des déesses d'origine étrangère (hourrite) sont assimilés à leurs homologues anatoliens. La religion de la fin du XIIIe siècle, autant dans le système que dans ses figurations concrètes, associe des personnalités anatoliennes de la plus haute antiquité à des nouveaux venus : le dieu de l'orage hatti reçoit certains attributs du Tešub syrien; il voisine avec l'Ishtar orientale, ninivite ou autre. Une fête insère Kumarbi, Éa, Šauška à l'ancien cercle de Tarhunt et de l'Inar indigènes [19]. L'Oronte s'est déversé dans l'Halys.

---

[18] Par exemple les figurines trouvées à Boğazköy, reproduites chez B. Alkim, *Anatolia*, I, 1968, fig. 134, 136.

INTERVENTION P. LERICHE

Le problème que je voudrais aborder maintenant porte non plus sur les aspects de structure interne du panthéon des Hittites mais sur la question des syncrétismes qui se sont opérés dans la religion de ce peuple aux époques de son histoire.

Le schéma que vous avez tracé, en effet, est celui d'un syncrétisme qui se serait opéré en deux temps. Le premier est parallèle à la constitution et à l'expansion de l'empire hittite, et apparaît comme une intégration par assimilation des divers dieux locaux, essentiellement naturistes, dans le panthéon impérial qui garde sa structure propre, la présence d'une divinité régionale dans la liste officielle des dieux de l'empire signifiant la soumission de la région à l'autorité hittite. Dans un deuxième temps, et c'est là le sujet principal de votre communication, la réforme de Toudhaliya IV intègre dans ce panthéon une série de divinités étrangères à l'Asie Mineure. Celles-ci proviennent de Mésopotamie par l'intermédiaire des Hourrites de Syrie du Nord, installés dans cette région du Kizzouwatna où Toudhaliya IV avait été élevé et d'où est repartie la reconquête hittite.

Ce qui est frappant dans ces deux phénomènes, c'est tout d'abord le rôle premier du pouvoir politique qui semble prendre de manière exclusive l'initiative de l'intégration de divinités étrangères au panthéon hittite; c'est ensuite l'impression que jusqu'à Toudhaliya IV la religion officielle hittite est restée à l'abri des influences religieuses des vieilles civilisations des vallées du Tigre et de l'Euphrate, et on pourrait penser que l'éloignement géographique en est la cause. Il y a cependant eu une époque où les influences mésopotamiennes auraient pu se faire sentir directement sur la religion hittite, c'est celle où aux XIX^e^ et XVIII^e^ siècles de nombreux comptoirs commerciaux, les « Karoum », s'installèrent en pays hittite avant même la constitution de l'Ancien Empire hittite et eurent avec les populations locales des contacts nombreux par le biais du commerce. Or il ne semble pas qu'on retrouve la trace d'une quelconque influence de la religion pratiquée par ces commerçants sur le panthéon de l'empire hittite, qui s'est édifié au XVII^e^ siècle, et cela ne peut manquer de nous surprendre. Cette impression correspond-elle à la réalité et, si oui, les sources nous permettent-elles de trouver des éléments d'explication à ce phénomène?

---

[19] Bons exemples de syncrétismes tardifs dans les fêtes KUB X 92, KUB XI 27, KBo XI 28.

ILEANA CHIRASSI COLOMBO

ACCULTURATION ET CULTES THÉRAPEUTIQUES

La présentation d'une communication avec un titre de ce genre dans un colloque dédié au syncrétisme dans le monde antique a peut-être besoin de quelques mots d'introduction. Par syncrétisme au sens large, on entend un phénomène historique et culturel qu'on peut supposer en action dès les moments les plus reculés de la préhistoire. On peut supposer que des contacts entre différentes cultures (ou encore entre différents niveaux dans un même ensemble, si nous avons affaire à une culture stratifiée), amènent de nouvelles formations qui ont toujours joué un rôle remarquable dans le développement historique aux différents niveaux, des structures socio-économiques aux créations artistiques et jusqu'aux expressions religieuses.

Toutefois, le domaine religieux est justement celui qui semble réagir le plus facilement aux phénomènes de syncrétisme et il est certainement parmi les plus significatifs pour la compréhension du phènomène sur une grande èchelle.

L'anthropologie culturelle moderne suggère un terme nouveau, utilisable aussi dans le monde antique, pour définir certains types de syncrétisme : acculturation. Que signifie acculturation? C'est le processus par lequel deux cultures qui se trouvent en contact, mais dans une position inégale, modifient réciproquement leurs structures. En particulier, elle indique la modalité à travers laquelle la culture qui se trouve en position inférieure est obligée de se modifier. Cette modification peut être totale jusqu'à l'anéantissement des traits caractérisants, dans le cas d'un processus de déculturation, ou au contraire elle peut porter à la création de formes nouvelles à travers un processus originatif en conséquence duquel l'adaptation à la nouvelle réalité peut être impulsion créatrice.

Puisque le domaine religieux est un des plus sensibles aux effets de l'acculturation dans sa signification anthropologique de contact forcé, coercitif, de deux ou plusieurs cultures, il sera intéressant de voir s'il est possible de caractériser quelques typologies parmi les plus fréquentes qu'assument les formes nouvelles d'adaptation comme résultat d'un processus de ce type.

L'information ethno-anthropologique nous avertit qu'une des typologies les plus fréquentes est le culte thérapeutique. Il se prête comme plate-forme pour la création d'un culte élargi. Il se pose au-dessus des intérêts particuliers des clans et des tribus à la recherche d'une sôtériologie individuelle et collective à la fois, qui se déplace dans une dimension de totalité.

C'est le cas, pour prendre quelques exemples parmi les plus connus, du culte de la hutte-médecine comme noyau générateur de la Ghost-Dance, mouvement révolutionnaire messianique qui réunit les tribus Sioux contre le *yankee* à Wounded Knee, et du culte thérapeutique du *peyotl,* le cactus hallucinogène Lophophora Williamsi. Depuis son utilisation comme panacée encore à l'époque aztèque, il se transforme progressivement jusqu'à devenir noyau du Peyotisme, religion syncrétiste mêlée d'éléments indiens et chrétiens qui est née parmi les Indiens des Prairies comme réponse aux problèmes de l'acculturation blanche et qui converge ensuite dans le *Native American Church* [1].

En général le noyau thérapeutique forme la base de plusieurs autres cultes syncrétiques du Tiers-Monde et en particulier de l'Amérique Latine. Comme cela résulte, pour prendre un exemple, de la diffusion de l'Église Umbanda au Brésil.

Ce discours introductif aborde de loin le problème de la typologie des syncrétismes dans le monde antique, mais il en avance les intentions.

Le monde antique, et le monde gréco-romain, qui nous intéresse particulièrement, est très riche en cultes syncrétistes. Comme nous l'avons déjà dit, le syncrétisme est le ressort même de la transformation culturelle dans une perspective historique dynamique. Toutefois, nous pourrons distinguer aussi dans le monde antique des types de syncrétisme qui arrivent dans des conditions analogues aux syncrétismes d'acculturation auxquels nous avons fait allusion.

Prenons quelques exemples : on peut parler d'un syncrétisme pour ainsi dire « simple » ou bien unilatéral dans le cas du *hierotesion* d'Antiochos I^er^ de Commagène à Arsameia sur le Nymphaios où les inscriptions gravées pour le culte de famille répondent à la volonté d'un syncrétisme gréco-iranien qui a sa raison d'être dans la réalité politique et culturelle d'un culte dynastique [2]. Mais il y a des syncrétismes complexes ou d'acculturation pour lesquels les processus d'adaptation, de transformation sont multiples et ont une valeur sociale précise. En particulier, nous faisons allusion aux cultes attestés comme « survivances » indigènes dans des territoires sujets à une forte influence de la part d'une culture qui se pose comme hégémonique du moins au niveau culturel. C'est le cas de la Thrace et de toute la zone pontique où l'hellénisation, si nous ne prenons pas en considération le problème de la pénétration à une époque plus ancienne (mycénienne?), remonte au moins au VII^e^ siècle avant J.C. Il peut être intéressant d'observer quels cultes se propagent le plus et quelles en sont les modalités afin de saisir le mécanisme d'une acculturation qui, tout en ayant donné à toute la zone une empreinte hellénique, n'a jamais pour autant réussi à éliminer ou à neutraliser l'élément originel indigène.

---

[1] Pour un aperçu sur ces cultes cf. V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi,* Milano, 1960, p. 67 sq.; et *idem,* Riconsiderando i movimenti social-religiosi nel quadro dei processi di acculturazione, *SMSR,* N.S., 1970-72, p. 31 sq. — Pour le peyotisme cf. La Barre, *The Peyote Cult,* 1970.

A Olbia, par exemple, nous trouvons que d'après le témoignage de l'épigraphie (dans une étude de Knipovic, *MRA*, 50, 1955, p. 118 *sq.*) la population de la ville apparaît en grande partie grecque; au contraire les fouilles révèlent que les aspects matériels de la culture, en particulier les usages funéraires, ont une empreinte scythe très claire, même dans le milieu urbain (voir les sépultures avec squelettes en posture ramassée de la deuxième moitié du VI^e^-début V^e^ siècle avant J.C.). On peut dire avec le même Knipovic que les Scythes semblent avoir joué de toute façon un rôle important dans la constitution de la population d'Olbia [3]. On doit pourtant accepter avec réserve l'image d'Olbia, pur centre hellénique opposé au monde barbare. Cette présence « barbare » devient de plus en plus importante à l'époque romaine, comme l'a montré Dion Chrysostome dans le Borysthénique. A cette époque la vie publique était dominée par une oligarchie qui a choisi d'être grecque mais qui ne l'est pas : la situation est aussi très nette dans l'onomastique attestée par l'épigraphie [4].

---

[2] H. Dörrie, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften Funde*, Göttingen, 1964.

[3] E. Belin de Ballu, *L'Histoire des colonies grecques du Littoral Nord de la Mer Noire*, Leiden, 1965, p. 59 sq. et *passim.*

La situation olbienne peut dans une certaine mesure être paradigmatique pour la zone danubienne aussi. Dès le début, les colonies grecques gardent, elles veulent garder, une physionomie grecque, mais l'échange avec le territoire a toujours été fonctionnel au niveau culturel [5].

Dans cette perspective, l'observation de la typologie selon laquelle certains cultes grecs se propagent dans la zone peut être très instructive. Il est donc significatif de remarquer l'importance que le culte d'Apollon prend dans cette perspective, et à partir d'un certain moment celui d'Asklépios, comme garants d'une dimension iatrique qui devient au sens large sôtériologique. Cette vocation sôtériologique de la divinité guérisseuse est en étroite liaison avec l'ambivalence même qui la définit. En particulier nous voyons le cas d'Apollon : il est le dieu qui envoie les *nousoi* et qui donne la santé. Cette ambiguïté est la plate-forme la plus apte pour transformer la divinité polythéiste fonctionnelle en une personnalité nouvelle toute-puissante dans laquelle les oppositions se fondent selon la célèbre formule magique *hò trósas iásetai*, celui qui blesse guérit. La divinité guérisseuse peut ainsi apparaître comme la plus apte à fonctionner sur un vaste plan, au-dessus des rôles à l'intérieur desquels la *polis*, ou au sens plus large, tous les organismes sociaux, contraignent les individus. De cette façon la divinité guérisseuse peut acquérir un pouvoir plus complet et plus complexe en assurant la modalité d'un contact direct avec la divinité même. Il suffit de prêter attention au culte d'Aksklépios à partir du moment où il a été introduit dans Athènes à la fin du V^e siècle par une organisation cultuelle « privée » liée à un culte thérapeutique précédent et à laquelle le nom du poète tragique Sophocle apporte un signe de prestige exceptionnel [6].

---

[4] E. Belin de Ballu, *Olbia, Cité grecque de la mer Noire*, Leiden, 1972, p. 180 sq.

[5] Pour la Thrace en particulier, Danov, The penetration of the Thracians into the Greek colonies in the western shores of the Black Sea, *Klio*, 1960, p. 75 sq. Bengtson, Neues zur Geschichte des Hellenismus in Thrakien und in der Dobrugia, *Historia*, 1962, p. 18 sq.

[6] *IG*, II, 4960 a; *Etym. Magn. s.v. Dexion.* Le caractère privé est confirmé par l'intervention de Telemachos dans la fondation du premier Asklépieion d'Athènes (cf. L. Beschi, Il Monumento di Telemachos fondatore dello Asklepieon ateniese, *ASAA*, 1967-68, p. 381 sq.; p. 346 sq.).

Cette dimension « privée » (même si le culte fut adopté officiellement par l'État) est un guichet pour entrevoir le futur développement que le culte salutaire d'Asklépios recevra dans le monde hellénistique et romain. Il se placera dans une position très différente des cultes polythéistes traditionnels et avec une profonde valeur du point de vue d'une dynamique socio-religieuse [7].

Comme cela a été plusieurs fois souligné, dans les cultes thérapeutiques l'état morbide provoqué par la maladie est ritualisé de telle façon qu'il devient le moyen du rapprochement le plus étroit et le plus concret avec le « divin », avec un effet indéniable sur le plan psychophysique [8].

Dans la zone pontique, Apollon se présente déjà dans les témoignages les plus anciens en tant que dieu iatrique et sauveur, comme il semble désigné dans une inscription vasculaire sur un ex-voto, une coupe à figures rouges du V^e^ siècle qui vient du territoire scythe où on peut lire la dédicace *Delphinio xune ietro* [9]. Il est probable que la physionomie particulière d'Apollon comme divinité ambivalente, guérisseur et responsable à la fois des épidémies, purificateur par excellence, constitue la base fonctionnelle pour la diffusion du culte du *Delphinios*, Apollon *Delphinios*, le dieu de la colonisation milésienne. Comme *Delphinios*, c'est-à-dire lié onomastiquement au symbole positif de l'animal bienfaisant par excellence et dans la position du transformateur culturel comme il apparaît dans l'hymne homérique, son nom est attesté avec une fréquence de plus en plus grande par les témoignages épigraphiques des VI^{e}-V^{e} siècles avant J.C. dans les fouilles récentes d'Olbia [10].

---

[7] I. Becher, Antike Heilgötter und die Römische Staatsreligion, *Philologus*, 3/4, 1970, p. 230 sq.

[8] Pour le culte d'Asklépios voir parmi la nombreuse littérature C. A. Meier, *Ancient incubation and Modern Psychoterapy* (1949), Zürich, 1967. Une valeur thérapeutique à la fois sociologique et religieuse a été soulignée dans de nombreux cultes de possession de l'Afrique et de l'Amérique du Sud comme dans certains aspects du dionysisme et du corybantisme de l'antiquité (cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris 1951; J. Monfouga-Nicolas, *Ambivalence et culte de possession*, Paris 1972.

[9] Tolstoi, Medicus et Delphinios, M.C.A. 14, cité par Belin de Ballu, *Olbia, o.c.*, p. 76.

[10] B. Lifshitz, Le culte d'Apollon Delphinios à Olbia, *Hermes*, 1966, p. 236; E. I. Levi-J. Knipovic, *Inscriptiones Olbiae*, Leningrad, 1968, n° 55, 58, 59. Sur le culte du *iatros* dans la même ville, cf. B. Lifshitz, Inscriptions grecques de la côte nord du Pont-Euxin, *PP*, 1965, p. 478 (Base de statue avec une dédicace à Apollon Iatros du

Plus clairement, il recevra un culte en tant que *iatros*, dans le royaume du Bosphore dès le IVᵉ siècle avant J.C., à Panticapée, à Phanagoria, en liaison avec la dynastie philhellène des *Spartokidai*[11].

On peut observer que cette dimension iatrique d'Apollon, bien connue dans la tradition mythique d'Homère à Pindare, est confirmée dans le monde grec, dans l'onomastique et la comédie du Vᵉ siècle, mais reçoit une confirmation épigraphique en particulier dans la zone pontique et danubienne[12], c'est-à-dire dans une zone où à l'époque le problème d'un syncrétisme culturel se pose comme une préoccupation à la fois politique et économique de première importance pour les villes grecques et en particulier pour Athènes (*cf.* l'importance de la zone danubienne et pontique pour le commerce et précisément l'importation du blé nécessaire à satisfaire les besoins existentiels d'une population qui n'était plus autarcique)[13].

L'intérêt des *Spartokidai* pour le culte iatrique est confirmé par la publication d'un texte dans lequel on fait allusion au droit d'asile reconnu au sanctuaire d'Asklépios à Cos de la part du roi du Bosphore, un fils de Pairisadas II (IIIᵉ siècleᵃ)[14]. La plate-forme iatrique choisie est très intéressante : à travers cette plate-forme les rois du Bosphore pouvaient faire preuve d'hellénisme dans les documents officiels (culte d'Apollon et après d'Asklépios) tandis qu'ils présentent une dimension ouverte dans la mesure où le culte iatrique pouvait apparaître ouvert à tous :

IVᵉ siècle avant J.-C. Sur la valeur culturelle du Delphinios dans la tradition mythique voir observations dans l'analyse de l'hymne dans I. Chirassi Colombo, Heros Achilleus Theos Apollon, communication présentée au *Colloque sur le mythe grec*, Urbino, 7-12 mai 1973).

[11] B. Latyschev, *Inscriptiones Antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini*, 1916, II, 6, 10, 15, 348. Maintenant *Corpus Inscriptionum Regni Bosporani*, Leningrad-Moscou, 1965, pour Apollon Iatros-Ietros nº 974, 6, 10, 25, 1037, 1044. Sur les *Spartokidai* cf. Rostovzeff, *Greek and Iranians in South Russia*, Oxford, 1922, p. 68 sq., où on souligne l'importance de l'influence grecque dans la culture et l'art du pays.

[12] M. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*³, 1967, p. 530.

[13] Sur cette importante dimension économique dans les rapports d'Athènes avec le royaume du Pontos cf. Latyschev, vol. II, 1890 p. IX-LVI; D. M. Pippidi, *I Greci nel Basso Danubio* (trad. ital.), Milano, 1971, p. 62 sq., 69.

[14] R. Herzog, Asylienurkunden aus Kos, *Abhandl.d.Deutsch.Akad.d.Wissenschaft*, 1952, H. Seyrig, *Monnaies Hellénistiques*, 1963, p. 8 n. 3.

citoyens, étrangers, femmes et esclaves[15]. On peut bien supposer que pour les *Spartokidai*, des considérations semblables ont joué leur rôle dans la dynamique des rapports avec Athènes en donnant la préférence au dieu hellénique par excellence, le *Delphinios* de la colonisation, mais modifié dans une dimension qui pouvait être la plus apte pour une situation syncrétique et qui pouvait offrir aussi une « structure de récupération » très valable pour les classes dirigeantes[16].

Apollon a encore une dimension iatrique dans l'une des plus importantes colonies grecques de la Dobrugia, Histria. Ici le culte typiquement grec du dieu, administré au sein d'une famille où des noms d'origine purement ionienne se succèdent, s'appuyait très probablement sur la modalité thérapeutique puisqu'elle offrait la base unitaire nécessaire pour la compréhension sinon l'intégration avec l'élément indigène et pour l'établissement du pouvoir sacerdotal et politique entre les mains de la puissante famille oligarchique qui pendant plusieurs générations a détenu le privilège du sacerdoce du *iatros*[17].

Comme *iatros*, Apollon a été honoré aussi dans la colonie milésienne d'Apollonia en territoire thrace où nous avons plusieurs témoignages épigraphiques et numismatiques et des sources historiques. Le centre du culte a été probablement l'île de Sveti Kirik où se dressait le temple au *iatros* dont parle Strabon (VII, 319). La première inscription date du II^{e} siècle avant J.C. (*IGBR*^{2}, 388 *bis* trouvée à Histria mais en rapport avec Apollonia), mais la plus intéressante est l'inscription pour le roi thrace Roehmetalca II et sa femme Pythodoris (*IGBR*, 399) : comme dans le cas des plus anciens souverains du Bosphore la dimension iatrique est choisie pour un roi indigène qui continue la tradition d'indépendance dans un processus d'intégration traditionnelle des souverains thraces[18].

La valeur de cette dimension iatrique au sens large se manifeste aussi à partir du IV^{e} siècle (certainement en parallèle avec la diffusion et l'importance croissante du culte d'Épidaure dans tout le monde hellénique). Cette position apparaît claire dans l'adoption d'une formule

---

[15] Sur la valeur sociale du culte d'Asklépios, voir aussi Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und in Rom*, Mainz, 1961, 3, p. 60.

[16] Voir pour la terminologie M. Clavel-Lévêque, *o.c.*, n. 381, p. 131.

[17] Pippidi, *o.c.*, p. 60.

[18] Cf. G. Mihailov, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, Sofia, 1956-1966, vol. I-IV, vol. I, 1970^{2}; pour le culte au *iatros IGBR*, I^{2}, 315, 400, 405.

« iatrique » dans les dédicaces officielles à plusieurs divinités qui se trouvent ainsi unifiées par un processus syncrétique. Nous le voyons à Athènes dans le décret attique de 344/3 (*Ditt. Syll*³, 227, 20) où la *boulè* et le *démos* sacrifient *epì hygeíai kai soteríai*, pour la santé et le salut.

Des formules semblables apparaîtront à Olbia dans le culte officiel d'Apollon *Prostates*, à l'époque romaine : Apollon est le défenseur officiel de la cité et recevra de la part du collège des stratèges des dédicaces en tant que garant de leur propre santé et celle de la ville : *hypèr tès póleos kaì tês heautôn hygeías*[19]. Ici le terme dépasse évidemment la valeur contingente pour prendre même explicitement la valeur de *sotería*-salut : *anéthēkan neíkēn hrýsean hypèr soterías tês póleōs kaì heautôn* (*IosPE* 97). La valeur sociale d'un culte de ce type peut être ainsi expliquée dans le cadre des observations que nous avons faites ci-dessus.

Toujours dans le milieu pontique, et en particulier à Olbia, la formule sôtériologique salutaire apparaît aussi dans les inscriptions pour *Achilleus Pontarches* trouvées en assez grand nombre dans ce milieu[20]. Figure typique du culte pontique, apparemment personnage purement hellénique, en fait, d'après plusieurs détails, il apparaît comme le fruit d'un syncrétisme motivé. De même que le dieu Apollon, le *héros Achilleus* peut agir ici avec un pouvoir « total » : *hypèr eirénes kaì polykarpías kaì andragathías tês póleos kaì tês heautôn hygeías*[21].

La formule qui se répète plusieurs fois avec des variantes résume dans un vocabulaire thérapeutique un salut collectif et individuel à la fois, par lequel les divinités guérisseuses dépassent les limites fonctionnelles des divinités polythéistes.

En acceptant l'interprétation linguistique de A. J. Sobolovsky, *Achilleus Pontarches* pourrait être l'expression de l'ancienne divinité scythe Thamamasadas, comme le maître de la mer, c'est à dire *pontarches*, auquel Hérodote fait allusion dans le IVᵉ livre (IV, 59)[22].

---

[19] La formule *hypèr tês póleós kai tês heautòn hygeías*, se trouve dans *IosPE* 1916, 80, 83, 84, 85, 93, 98; 104, 105, 106, 113, 116, 121.

[20] 22 dédicaces à l'Achilleus Pontarches ont été trouvées à Olbia et partout sur le littoral de la Mer Noire. Elles datent toutes des IIᵉ-IIIᵉ siècles après J.-C. Le culte apparaît du type officiel, les dédicants sont les magistrats de la ville, les archontes et quelquefois les stratèges.

[21] *IosPE* 130.

[22] Belin de Ballu, *o.c.*, p. 164.

Abstraction faite de l'interprétation littérale du nom, la possibilité qu'il s'agisse d'un culte syncrétiste indépendant, créé en un moment où les villes grecques pouvaient sentir la nécessité de trouver une cohésion intérieure pour défendre leur particulière « grécité pontique », est prouvée par le fait que le culte d'*Achilleus* a un *revival* entre les II^e/III^e siècles après J.C. A ce moment la présence de l'empire romain se consolide; dans la zone méridionale se constitue la pentapole et ensuite l'hexapole pontique entre Histria, Tomis, Kallatis, Dionysopolis, Odessa (Mesembria) avec la finalité d'établir des liens plus étroits entre les villes pontiques et Rome dans la pratique aussi du culte de Rome et de l'empereur [23].

Le culte d'*Achilleus* pouvait ainsi faire fonction en même temps de symbole d'union intérieure et de déclaration d'indépendance au sens grec à l'égard de la *latinitas* comme culture.

La valeur de la dimension iatrique s'exprime de toute façon avec une plus grande évidence en Thrace particulièrement, dans notre documentation, à l'époque romaine. Un aperçu rapide des témoignages épigraphiques et archéologiques attire l'attention sur la présence massive d'Apollon et d'Asklépios presque constamment liés au culte typiquement thrace du héros cavalier. Nous ne considérons pas les origines très disputées du culte, mais nous nous bornerons ici à certains aspects plus typiquement syncrétiques de son « actualité » à l'époque impériale [24].

Les reliefs représentant le célèbre cavalier mais dédiés à Apollon sont très fréquents; quelquefois cependant le cavalier apparaît seul sans une formule explicite, qui le définisse, c'est la typologie apollinienne signalée par la présence de la lyre qui confirme le syncrétisme [25]. Apollon en tant que héros reçoit d'habitude l'appellation de *kyrios* ou *theos* mais aussi de *sôter*, sauveur (sanctuaire du Dzendemtepe, *IGBR*, 919) ou *epekoos*, celui qui écoute et exauce, secourable (sanctuaire de Lozen, *IGBR*, 1807 *sq.*). En particulier l'épithète de *sôter*, qui est donnée plusieurs fois à Zeus et aux autres divinités, pose comme celle de *megas* des problèmes conceptuels précis. La divinité ainsi caractérisée se trouve dans une centralité absolue qui ouvre la voie à la conception unitaire d'un divin qui peut sauver totalement et qui est donc tout-puissant [26]. *Sôter* est une épithète très fréquente du dieu guérisseur par excellence Asklépios qui, dans une inscription d'Odessos (Varna), est clairement *tês oikouménes sotér* (*IGBR*², 86 *bis*), des divinités guérisseuses de son entourage et des divinités orientales comme Isis et Sarapis [27].

---

[23] Cf. Pippidi, *o.c.*, p. 180, n. 164, 165.

[24] Étude « classique », Kazarov, *Denkmäler der thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, Sophia, 1938; E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris, 1955, p. 155.

[25] Kazarov, *o.c.*, n° 175, 223, 265, 401, 403, 442, 482, 665, 1004, 1034.

Comme *kýrios*, *epékoos*, *sôtér*, Apollon se présente encore dans la documentation avec une série de noms ou surnoms indigènes qui posent des problèmes et qui attestent l'enracinement du culte dans la couche indigène en réponse aux exigences d'une religiosité locale qui rendait fonctionnel pour elle le modèle de la divinité grecque. Apollon *Karabasmos* d'Odessos (*IBGR*, 79), Apollon *Karsenos* du territoire de Burgas (*IGBR*, 378), Apollon *Kendreisos* du Dzendemtepe, et encore Apollon *Aularkens* ou *Aularchenos* (*IGBR*, 802-841, 1597, 1622, 2143), *Straskenos* (*IGBR*, 838), *Sgoulamenos* (*IGBR*, 1461 *sq.*), *Sikerenos* (*IGBR*, 1593), *Zerdenios* (*IGBR*, 1742), *Dorazenos* (*IGBR*, 1756), *Estrakeenos* (*IGBR*, 1766), *Anthienos* (*IGBR*, 1723), *Kermillenos* (*IGBR*, 1712), *Oursenos* (*IGBR*, 1713), *Zelaenos* (*IGBR*, 1930), *Skodrenos* (*IGBR*, 2025), *Tadenos* (*IGBR*, 2110).

S'agit-il de simples interprétations de divinités thraces, anciennes divinités indigènes plus ou moins arbitrairement liées au nom du dieu hellénique, ou bien s'agit-il d'autre chose?

Toutes les épithètes ci-dessus sont mal expliquées ou pas expliquées et elles posent des problèmes linguistiques complexes [28], mais en général elles semblent traduites du grec comme dans le cas d'Apollon *Anthienós* honoré à Zornica par le thrace Moukatralis avec un nom lié au glosse *anthos* = fleur (divinité de la floraison) ou Antheia, Anthios toponyme de l'actuelle Atjia près de Apolloniam Sozopol[29], la liaison avec la couche épichorique est toujours présente. Dans un court article consacré aux épithètes indigènes des dieux gallo-romains, F. Benoît proposait de voir, dans les nombreux surnoms indigènes qui accompagnent les noms des divinités du panthéon gallo-romain, la résultante théonomastique de plusieurs couches culturelles et le témoin d'un culte populaire opposé aux grandes entités abstraites de la religion officielle et élaborée[30]. La remarque est intéressante en ce qu'elle met l'accent sur la dynamique culturelle et sur le caractère de création nouvelle de ces cultes qui seulement en apparence sont des survivances anciennes.

---

[26] Sur la valeur des formules comparables, voir O. Weinreich, *Sôtèr tês oikouménes*, *Jahr. für Liturgienwiss.*, 10, 1930, p. 142. Pour la conception d'une divinité unitaire et surpolythéiste cf. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1966. Asklépios et Hygia ont été honorés à Pautalia comme *Sôteres*, *IGBR*, IV 2059. Le culte d'un *Megas Theós* en Thrace est attesté des monnaies d'Odessos colonie milésienne à partir du IIᵉ siècle avant J.-C. (Head, *H.N.*, p. 216) en rapport probable avec le culte même du cavalier qui signale sur le tétradrachme d'Odessos sa première apparition (cf. Will, *o.c.*, p. 176).

[27] I. Becher, *o.c.*, p. 228 sq.

[28] Cf. D. Detschew, *Die Thrakischen Sprachreste*, Wien, 1957, corrections et intégrations dans Michailov, *o.c.*

Si nous considérons qu'en Thrace à une certaine époque la presque totalité des cultes de ce type est liée au héros cavalier, que la plupart des dédicants révèlent une origine ethnique thrace, nous pouvons affirmer sans doute qu'il s'agit d'une création religieuse nouvelle en réponse aux exigences culturelles créées pendant la pénétration progressive de la culture hellénique et pas seulement hellénique. Selon toute probabilité, ces cultes ont eu aussi une base thérapeutique-sôtériologique commune. Cette hypothèse est appuyée non seulement sur la qualification iatrique déjà présente dans l'Apollon hellénique mais sur le fait que, parmi toutes les divinités du panthéon polythéiste grec adopté, c'est Asklépios qui partage avec Apollon le privilège d'une identification avec la mystérieuse figure du héros-cavalier. Au point qu'une dédicace comme celle trouvée dans le sanctuaire de Beli Plast *epekóo theo sotéri* (*IGBR*, 1725) pourrait indifféremment se rattacher à Apollon ou Asklépios qui prêtent au héros leur aspect de divinité qui sauve, ainsi qu'au héros lui-même comme divinité à la puissance totale. Même situation dans la dédicace au *theô epekóo megísto Aularchenô*, au dieu secourable le plus grand et le prince (?) (*IGBR*, III, 1527). La vocation syncrétique « précoce » du culte d'Asklépios en territoire thrace est confirmée par un décret du III^e-II^e siècle avant J.C. de la basse vallée de l'Hébros où une panégyrie est consacrée chaque année à Asklépios et au dieu fleuve Rhoitès (Rhesos, le fameux héros-dieu connu par la tradition grecque (?)) [31]. Dans le cas d'Asklépios aussi, à côté des représentations typiquement grecques, des dédicaces à la triade hellénique Asklépios, Hygie, Télesphoros, ou au couple Asklépios-Hygie, les témoignages du dieu d'Épidaure comme héros thrace sont beaucoup plus nombreux. Dans le grand sanctuaire thérapeutique de Glava Panega par exemple, sur un total de 62 dédicaces figurées, dans 21, Asklépios apparaît seul ou avec Hygie et Télesphoros dans le style classique de l'imagerie cultuelle grecque. Dans les 41 autres cas, l'image figurée est celle du cavalier thrace. A Batkun, la proportion est de 68 figurations du type grec classique contre 95 du type du cavalier thrace. Le caractère « indigène » est présent aussi dans les surnoms sous lesquels Asklépios était honoré dans plusieurs endroits en Thrace : voir *Soldenos*, *Saldenos* à Glava Panega [32], *Rasyperenos* à Batkun (*IGBR*, 1185), *Skalpenos* (*IGBR*, 2100), *Spinthopyrenos* (*IGBR*, 2065), *Straminenos* (*IGBR*, 2050), *Koulkouscenos* (*IGBR*, 1934). On ne peut pas cependant tirer des dédicaces des informations précises sur la préférence pour un type ou l'autre d'iconographie ou d'interprétation d'Asklépios en rapport avec la classe sociale ou l'appartenance ethnique du dédicant. Encore une fois, le culte salutaire apparaît comme véhicule pour la création d'un centre sacral « ouvert » à tout le monde, d'après la création bien connue des *Asklepieia*, point de rencontre de différents éléments pour *ethnos* et position sociale. On peut faire des remarques analogues pour l'autre grand centre thérapeutique de Batkun où Asklépios est honoré sous le nom de *Zymdrenus*, *Zymydrenus*, *Zylmyzdrienos* (*IGBR*, II, 15 *sq*). Lié au héros thrace ou dans son aspect grec, Asklépios apparaît toujours comme *Kyrios* et *Epekoos*, seigneur et secourable (*IGBR*, 1203) et surtout comme *mégas theós patróos*, grand dieu des ancêtres, ou *mégas theós epékoos* (*IGBR*, 1229, 1230, 1231). Le caractère indigène très clair du culte au niveau des fidèles apparaît dans les deux exemples suivants; le premier concerne le culte à Apollon comme cavalier thrace dans un des nombreux petits sanctuaires du héros. A Lozen

---

[29] Detschew, *o.c.*, p. 17; Michailov, *IGBR*, III, 2, p. 143, 1723. Apollon apparaît comme dieu de la fertilité agricole en Thrace dans Michailov, *IGBR*, I^2, 374, de Mesembria, où il reçoit une dédicace pour le salut des vignobles.

[30] F. Benoît, *Ogam*, 1956, p. 351-356.

---

[31] G. Bakalakis, Du rayonnement des civilisations grecque et romaine dans la basse vallée de l'Héros, *Huit. Congr. Arch. Class. Paris*, 1963 (1965), p. 283-289. Cf. *B.E.*, 1964-1967, p. 391.

[32] *IGBR*, II, 510-586; *saldo* en rapport avec le toponyme *Zaldapa*, *Zaldaba*, se rattache à une racine qui signifie « jaune » ou « froid » comme adjectif descriptif du fleuve. Detschew, *o.c.*, p. 173, 413.

Apollon avec l'épithète de *Geikesenos* assimilé au héros (qui quelquefois apparaît tout seul) reçoit les vœux de six (ou huit) dédicants sûrement thraces sur un total de quinze inscriptions dans le recueil de Michailov (*IGBR*, III, 2, 1964, 1807-1823). Les autres *ex-voto* semblent dédiés par des Grecs ou des Romains. Même proportion dans le grand sanctuaire thérapeutique de Glava Panega où le héros est assimilé au culte du célèbre fils d'Apollon, Asklépios. Ici sur un total de 49 inscriptions en grec au dieu-héros sauveur, 26 ont été posées par des Thraces. La couche sociale des dédicants est variée, mais, pour une grande part, ils sont fonctionnaires de l'administration locale et militaires (*IGBR*, II, 511-556).

Le bref exposé que nous venons de faire sur la diffusion des cultes thérapeutiques dans la zone pontique et en Thrace nous a servi pour souligner l'hypothèse programmatique du début. Avec elle, nous avons indiqué l'importance du facteur thérapeutique comme moyen d'obtenir un salut élargi en beaucoup de syncrétismes religieux dus à des phénomènes d'acculturation.

L'observation de cette constante peut être significative pour d'autres situations cultuelles du monde antique gréco-romain. Dans les Gaules par exemple les cultes salutaires si fréquents dans les témoignages épigraphiques et archéologiques ne peuvent pas être estimés de simples survivances des cultes indigènes qui dérivent d'un *substratum* religieux particulièrement lié à la dévotion pour les eaux salutaires. Dans plusieurs cas on peut supposer qu'il s'agit au contraire de phénomènes d'adaptation, de réponse d'acculturation qui trouvaient dans la typologie particulière du culte iatrique la possibilité de concilier les éléments nouveaux en solidifiant et en transformant en même temps les structures traditionnelles. Il est significatif que, dans ce milieu, Apollon aussi soit la divinité qui se prête le plus à cette série de syncrétismes de type thérapeutique. Rappelons du reste qu'il a été introduit, selon la tradition, dans le panthéon romain au V^{e} siècle avant J.C. avec une valeur thérapeutique, comme un dieu étranger, dans une situation difficile non dépourvue d'implications socio-politiques et de contacts syncrétiques au niveau culturel [33]. Les cultes d'Apollon Vindonnus d'Essarois, d'Apollon Bormo de Bourbonne-les-Bains ou d'Apollon Grannus de Grand sous-entendent des problèmes de ce type [34].

---

[33] La première *aedes Apollinis* fut vouée *pro valetudine populi* en 433 avant J.-C. (Liv. IV, 25, 3, 4); cf. Gagé, *Apollon Romain*, Paris, 1955, p. 25 sq.

On peut souligner la même importance de la typologie iatrique liée à Apollon dans les cultes syncrétiques de l'Italie du Nord, de la Gaule Cisalpine. Ici nous sommes dans une zone où les syncrétismes dans une aire relativement restreinte sont multiples. L'élément celtique et romain unifie des données « précédentes » mal connues du point de vue ethnique et même linguistique mais que nous pouvons pourtant connaître par les témoignages des fouilles [35]. Dans ce milieu, le cas certainement le plus intéressant du point de vue historique paraît être celui des Vénètes dont l'influence s'étend sur une vaste zone de l'Italie nord-orientale [36]. Parmi les centres cultuels les plus importants de cette zone au cours de plusieurs siècles d'histoire nous trouvons deux cultes thérapeutiques : le sanctuaire d'Aponos de la zone de San Pietro Montagnon très connu dès les VII^e-VI^e siècles jusqu'à l'époque romaine garde une autonomie vraisemblablement celtique dans le nom du dieu Aponus [37]. Dans le centre du Lagole dans le Cadore, le syncrétisme à l'époque romaine est fait avec Apollon dans sa qualité très répandue de guérisseur [38]. Apollon interprète ici une divinité au nom très disputé comme *Trumusiatis*, *Tribusiatis etc.* qui est clairement vue comme *sainatei-sanator* dans une série d'inscriptions vénètes. L'interprétation thérapeutique est confirmée par la présence des sources aux propriétés salutaires [39].

---

[34] Cf. Roux, Introduction à une étude de l'Apollon Gaulois, *Ogam*, 1959, p. 216 sq.

[35] Cf. parmi la très nombreuse littérature, L. Barfield, *Northern Italy*, London, 1971, *passim*; G. Mansuelli, Formazione delle civiltà storiche nella Padana orientale, *S.E.* 1965, p. 3-47.

[36] G. B. Pellegrini - A. Prosdocimi, *La lingua venetica*, Padova, 1967, 2 vol., en particulier vol. I, p. 3-24.

[37] Le sanctuaire était actif à l'époque paléovénète et avant : cf. Pittioni in *P.W.*, Suppl. IX, col. 309; F. Cordenons, Le antichità primitive di Marendole nei colli Euganei, *PBI* XXIII, 1897, p. 66 sq.; 198 sq.; résumé dans C. Gasparotto, *Padova romana*, 1951, p. 140 sq. A l'époque romaine les témoignages épigraphiques attestent les dédicaces à Aponus dans la formule *A(quae) A(poni)*; divinité que l'on peut rapprocher du celtique Maponus, Aponus (cf. De Vries, *Keltische Religion*, Stuttgart, 1961, p. 76) cf. *CIL*, V, 2783-2790; 8990; 3101; *Not. Scav.* 1942, p. 125. Dans *CIL*, V, 2782, Apollon peut être assimilé à Aponus (cf. C. B. Pascal, *The Cults of Cisalpine Gaul*, Bruxelles, 1964, p. 140). La présence des éléments grecs dans la tradition mythique qui lie le sanctuaire à l'oracle de Gerion et à une fondation Herculéenne (Suet., *Tib.*, 14, 3; Plut., V., *Caes.*, 47; Luc., *Phars.*, VII, 19; Claud., *Carm.*, XLIX) permet de supposer des influences culturelles grecques dans la région comme dans l'Italie méridionale grecque des VII/VI^e siècle avant J.-C., ainsi que l'atteste le poème de Stésichoros (frag. Pap. Ox. 2617 de la Gerioneis). Pour les différentes voies de pénétration de la culture grecque cf. Braccesi, *La Grecità nell'Alto Adriatico*, Bologna 1971.

Un lien thérapeutique unit peut-être aussi Apollon au dieu celtique Belenos, divinité tutélaire de la ville d'Aquileia, en particulier aux IIe-IIIe siècles de l'Empire [40]. Parmi les nombreuses et brèves inscriptions en l'honneur du dieu, il est difficile de dégager les traits caractéristiques de sa physionomie. Mais sur la base du rapprochement avec *Valetudo* (Hygieia du culte d'Asklépios), les *Nymphae* et les *Fontes*, divinités de l'eau avec un net caractère salutaire, on peut supposer qu'Apollon et Belenos ont fusionné dans une dimension iatrique [41].

L'enquête sur la modalité du développement historique des cultes salutaires dans un cadre syncrétique pourrait être plus poussée. Mais nous nous en tenons ici à l'indication de la « phénoménologie » à notre avis très intéressante que les cultes salutaires posent pour l'étude historique et culturelle des faits religieux.

---

[38] Sur cette qualité de l'Apollon gaulois cf. les remarques de M. Clavel-Lévêque dans l'efficace synthèse Le syncrétisme Gallo-romain : structures et finalités, *Praelectiones Patavinae*, Rome, 1972, p. 107.

[39] Les inscriptions latines à Apollon sont dans Pellegrini-Prosdocimi, *o.c.*, I, p. 554-563. Les très fréquentes dédicaces au *Trumusiatis sainatei* (ou seulement *sainatei*) dans les épigraphes vénètes, *ibidem CA*, 6-11-18-20-22-23-67. En qualité de guérisseuse apparaît aussi la fameuse divinité vénète Reitia qui reçoit aussi l'épithète de *sainatei* (Pellegrini-Prosdocimi Es 25, 27, 43, 44, 45, 56, 58, 64, 68, 94) cf. J. Whatmough, Reithia, The venetic Goddess of healing, *Jour. of Royal Anthr. Inst.*, 1922, p. 212. Sur les très intéressants *ex-voto* corporels cf. Pittioni, *l.c.*, sol. 311. Pellegrini-Prosdocimi, *o.c.*, p. 94 sq.; p. 479 sq. On sait que les cultes dans les fameux sanctuaires vénètes se développent sucessivement dans des périodes de syncrétismes intéressants avec le monde grec (parallèle Reitia-Orthia en rapport avec l'incursion spartiate de 302?) et ensuite avec le monde romain. Le point aurait besoin d'une étude d'ensemble nouvelle à la lumière d'une critique très poussée des sources littéraires et archéologiques.

[40] Pellegrini-Prosdocimi, *o.c.*, p. 469 sq.

[41] Cf. *CIL* V, 748 *Apollini/Beleno/Aug(usto) sac(rum) C. Petilius/Venustus/trib(unus) praetorian(orum)/v(otum) s(olvit)*. Cf. Brusin, *Belenos, Nume tutelare di Aquileia, Aquileia nostra*, 1939, p. 24. L'antique présence de Belinus-Belenus dans la région est attestée par l'inscription de Iulium Carnicum (*CIL*, V, 1829), Ier siècle avant J.-C.

Abstraction faite de l'identification avec une divinité nouvelle, par exemple avec la divinité de la culture qui se pose ou qui est sentie comme dominante, le culte thérapeutique se présente en soi dans des cas très nombreux avec une phénoménologie de résistance qui devrait être examinée analytiquement dans chaque cadre historique comme un exemple de résistance culturelle active et créatrice [42]. Dans le monde gréco-romain les cultes d'Apollon et même d'Asklépios (bien qu'il tende à garder en principe sa typologie épidaurienne) illustrent par les nombreuses situations syncrétiques où ils se trouvent impliqués la valeur sociale et culturelle du canal thérapeutique comme moyen de transformation structurelle.

---

[42] Le rapprochement avec Valetudo est fait dans une inscription dans *Arch. Tr.*, 1896, p. 347 n. 741. Calderini 57 (Calderini, *Aquileia romana*, Milano, 1930, p. 91 sq.). Pour Belenus et les sources, cf. *CIL*, V, 754, Calderini 22; *CIL*, V, 755, Calderini 23; *Archeogr. Tr.* 1895, 191 n. 4 = Calderini 31 : F(onti) [Beleni].

RAYMOND BLOCH

PROCESSUS D'ASSIMILATIONS DIVINES DANS L'ITALIE DES PREMIERS SIÈCLES

Tout au long de leur histoire, le jeu de l'*interpretatio* a permis aux Romains de rapprocher de leurs propres divinités et de leur unir des dieux souvent lointains par leurs lieux de culte et même, parfois, par leur nature. Certes, un tel processus n'est pas le seul fait de Rome. On retrouve, dans bien des secteurs du paganisme ancien, le sentiment plus ou moins clair, que, sous des noms différents, les divers peuples ne pouvaient pas ne pas honorer les mêmes dieux. D'où résulta un mécanisme complexe et réciproque par lequel les divers panthéons antiques se rapprochèrent les uns des autres malgré les différences profondes qui, le plus souvent, les séparaient. Sans doute, cependant, la relative pauvreté de l'imagination religieuse romaine et le caractère essentiellement fonctionnel des dieux de Rome ont-ils permis, plus qu'ailleurs, un très large développement d'*interpretationes* de toutes sortes. La tolérance religieuse, presque constamment attestée, des Romains y trouvait son compte.

Je voudrais ici, tout en restant dans les limites des premiers siècles de Rome, montrer ce que les plus récentes découvertes épigraphiques et archéologiques apportent de nouveau dans ce passionnant domaine de recherches.

Elles permettent d'élargir le problème en faisant intervenir, à côté de Rome, les peuples étrusque et italiques. A cet égard, les inscriptions étrusques et punique, gravées sur feuilles d'or et découvertes à Pyrgi ont ouvert des perspectives nouvelles et étonnantes.

Dans le sanctuaire fédéral étrusque de Pyrgi, pillé en 384 avant notre ère par les Syracusains, Uni, grande déesse étrusque dont le nom même avait déjà été emprunté à celui de la Junon romaine, Uni était adorée vers 500 avant J.C., par le Roi de Cerveteri, à la fois sous sa forme et sous son nom véritables (*cf.* les deux inscriptions étrusques) et sous la forme et le nom d'Astarté, la grande déesse phénicienne, puis carthaginoise (*cf.* l'inscription punique). L'alliance étrusco-carthaginoise entraîna, à date haute, ce phénomène religieux fondamental sur le sol italien. Les sources grecques nous indiquent, pour leur part [1], que la déesse régnant dans le sanctuaire était Ilithye ou Leucothée.

Il reste à expliquer les raisons de cette *interpretatio graeca.* Ses deux formes apparaissent dans des textes qui s'échelonnent du III^{e} siècle avant J.C. au I^{er} siècle de notre ère et doivent remonter aux sources de ces textes, aux écrits d'historiens grecs qui ont vécu au IV^{e} ou au III^{e} siècle avant J.C. tels Timée, Éphore, Théopompe. On aurait attendu Héra, la grande divinité féminine grecque, qui affirme largement sa place en Italie du Sud et en Sicile et même en Italie centrale [2]. Or ce sont des divinités mineures de la mythologie grecque qui apparaissent à sa place. Suffit-il d'invoquer telles ou telles ressemblances entre elles et Uni-Junon? Une analyse systématique doit nous mener à une autre perspective, à une autre conclusion.

Examinons tour à tour le cas d'Ilithye et celui de Leucothée. C'est Strabon qui attribue le sanctuaire de Pyrgi à Ilithye, sanctuaire où il reconnaît l'œuvre des antiques Pélages [3]. *Eileithuia* est certes une divinité préhellénique de lointaine origine. Homère, dans l'Odyssée, la connaît déjà et cite la grotte d'Eileithuia dans le port d'Amnisos, près de Cnossos [4]. On trouve son nom sur quatre tablettes mycéniennes découvertes à Cnossos même. A l'époque classique, ses lieux de culte furent nombreux, surtout en Crète et en Laconie. *Eileithuia* touchait de près à la grande déesse Héra. Elle était née de l'union de celle-ci et de Zeus et présidait à l'accouchement des femmes [5]. Les textes et les monuments figurés grecs — et parfois étrusques — la présentent quelquefois sous un aspect multiple et apparaissent ainsi ensemble deux ou trois *Eileithuiai.*

L'interprétation directe de l'Uni de Pyrgi en Ilithye dans une ville comme Cerveteri, ville toute imprégnée de culture grecque, n'est, dans ces conditions, nullement impossible. Elle ne satisfait cependant pas tout à fait car Eileithuia, simple ou multiple, n'est pas de la taille ni de l'importance de Uni. L'on est ainsi amené à se demander si entre Uni et elle-même il n'y aurait pas un intermédiaire qui pourrait être romain. Rome est en effet liée, en ce début du IV^{e} siècle avant notre ère, par des liens très étroits à Caere.

---

[1] R. Bloch, Ilithye, Leucothée et Thésan, *CRAI,* 1968, p. 366-375.

[2] Le nom d'Héra est apparu sur plusieurs fonds de vases du IV^{e} et du III^{e} siècles avant notre ère à Cerveteri et la déesse se trouvait honorée par un culte régulier à Gravisca, le port de Tarquinia, du début du VI^{e} au début du V^{e} siècle avant notre ère, comme nous l'apprennent de très récentes découvertes. Voir M. Torelli, Il santuario di Hera a Gravisca, *PP,* LXXXVI, 1971, p. 44-67.

[3] Strabon, V, 2, 8 = 226.

[4] *Odyssée,* XIX, 188.

[5] On se référera, pour Ilithye, à Roscher, *Lexik.*, I, 1884-1886, c. 1219-1221, à P. Grimal, *Dict. de la myth. grecque et romaine, s.v.* Ilithya et au récent et bon article de G. Gualandi, Ilizia dans l'*Encicl. dell'Arte antica, class. e orient.*

En 390 avant J.C., très peu de temps avant la mise à sac du temple de Pyrgi par les Syracusains, au moment de l'assaut des Gaulois contre son propre sol, elle envoie ses *sacra* et ses vestales à Caere. Une *aura* religieuse commune semble envelopper alors les deux villes.

Songeons dès lors à une interprétation romaine initiale de Uni qui a, bien entendu, pour homologue et homonyme Junon. Dans la mesure où Junon protège et favorise l'accouchement, elle porte en Italie et à Rome le nom de Lucina, celle qui amène les nouveaux-nés à la lumière du jour. Juno Lucina est une déesse ancienne et respectée. Elle était vénérée dès une date haute dans un bois sacré au nord de l'Esquilin et c'est en cet endroit qu'en 375 avant J.C., dix ans après le sac de Pyrgi, un temple lui fut élevé [6]. Enfanteuse à la lumière, selon l'expression de J. Bayet, elle préside à l'importante fête des *Matronalia* du I^{er} Mars. Or cette déesse vénérable, cette *Juno Lucina*, homologue d'une Uni maternelle, est dans la conscience grecque l'équivalent d'*Eileithuia*, comme le dit expressément Denys d'Halicarnasse : *τῆς Εἰλειθυιὰς ... ἧν Ῥωμᾶιοι καλοῦσιν Ἥραν φωσφόρον*. Pour Denys d'Halicarnasse *Ἥρα φωσφόρος* sert à traduire mot pour mot *Juno Lucina.*

Il paraît satisfaisant dans ces conditions de penser que le nom d'*Eileithuia* est dans le problème qui nous occupe une interprétation au deuxième degré et ne fait que traduire l'interprétation initiale et directe qui, sur le sol italien, amenait à considérer l'Uni de Pyrgi comme l'antique *Juno Lucina.* Une telle hypothèse me semble singulièrement renforcée si l'on songe à la seconde divinité sous le nom de laquelle les sources anciennes nous présentent la déesse de Pyrgi, Leucothée.

Trois textes anciens indiquent en effet que le sanctuaire de Pyrgi était consacré à Leucothée; l'un se situe dans le deuxième livre des *Oeconomica* du Pseudo-Aristote, le second dans les *Strategemata* de Polyen, le troisième dans la *Varia Historia* d'Aelien [7]. Si Polyen et Aelien ont écrit au IIe siècle de notre ère, les *Oeconomica* sont considérés aujourd'hui comme l'œuvre d'un compilateur du IIIe siècle avant notre ère [8]. Les indications qui nous sont fournies par eux ne sauraient donc être considérées comme une invention de date récente.

---

[6] Varron, *L.L.*, V, 69 et Pline, *N.H.*, XVI, 235.

En apparence, une telle indication ne laisse pas d'être surprenante car Leucothée est une divinité secondaire. Martin P. Nilsson, dans son ouvrage classique sur la religion grecque, la classe parmi les « *niedere Gottheiten* », à côté des nymphes. On connaît l'histoire dramatique de cette Leucothée qui s'appelait initialement Ino. Ino était la fille de Cadmos, la sœur de Sémélé, la seconde épouse d'Athamas. Ses premières infortunes vinrent de l'infidélité de son époux qui la trompa avec une esclave. Puis, après la mort de Sémélé, Ino recueillit son neveu, le petit Dionysos et l'éleva avec ses propres enfants. Héra, jalouse, frappe de folie Ino et Athamas qui, dans leur égarement mirent à mort leurs enfants, Learchos et Mélicerte. Les déesses marines recueillirent Ino parmi elles. Mélicerte devint le petit dieu Palémon et Ino prit le nom de Leucothée, la blanche déesse des flots.

Rien n'aurait évidemment désigné Leucothée pour représenter aux yeux des Grecs la déesse Uni, rien n'aurait pu en faire pour eux la maîtresse du sanctuaire de Pyrgi, si elle n'avait été, sur le sol italique, identifiée elle-même à une déesse matronale de lointaine origine, *Mater Matuta*. Cette identification est largement attestée dans la littérature romaine. Il nous suffira de rappeler ici le vers fameux d'Ovide, dans le long passage du livre VI des *Fastes* qui concerne le culte de *Mater Matuta* :

Leucothea Grais, Matuta vocabere nostris (VI, 545) [9].

Les caractères de la déesse italique expliquent une telle assimilation, au premier abord surprenante. *Mater Matuta* était honorée à Rome et en Italie centrale depuis une date haute. Son temple de Satricum-Conca avait une grande renommée [10]. A Rome, son temple passait pour avoir été l'œuvre de Servius Tullius, mais, en 396 avant J.C., avant la prise de Véies, Camille fit décider par senatus-consulte de le restaurer et de le consacrer à nouveau [11]. Ainsi à Rome l'érection du temple de *Juno Lucina* et la restauration du temple de *Mater Matuta* sont voisines dans le temps et proches l'une et l'autre du moment où Denys mit à sac le sanctuaire de Pyrgi. L'attention se dirigeait alors à Rome vers ces deux grandes déesses matronales.

---

[7] Ps. Aristote, *Oeconomica*, II, 2, 20 = 1349 b; Polyen, *Strategemata*, V, 2, 12; Aelien, *Varia Historia*, I, 20.

[8] Cf. l'édition des *Économiques* par J. Tricot avec introduction, Paris, 1958, p. 9 sq.

[9] Voir G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster, 1965, *s.v.* Matuta.

[10] Voir G. Radke, *ibid.*

Mater Matuta est à la fois déesse matronale et déesse de l'aurore. *Matutinus* est l'adjectif formé sur *Matuta*. Le II Juin, d'importantes fêtes matronales lui sont dédiées. Le parallélisme avec *Juno Lucina* est frappant : « Si Junon présidait comme *Juno Lucina* (enfanteuse à la lumière) aux *Matronalia* du Ier Mars, une *Mater Matuta*, Aurore de fonctions analogues était en possession des *Matralia* du II Juin » [12].

Aux *Matralia*, les dames romaines, *bonae matres*, et mariées une seule fois, célébraient des rites archaïques qui ont été justement rapprochés de la mythologie de la déesse Aurore chez les Indiens védiques [13]. Les deux rites qui, en raison d'une ressemblance apparente avec l'histoire d'Ino, ont amené l'assimilation *Mater Matuta* = Leucothée sont décrits par les auteurs anciens et Plutarque par deux fois y fait allusion [14]. Le temple de *Matuta* est normalement interdit aux esclaves, mais, lors des *Matralia*, les dames romaines y introduisaient une esclave qu'elles battaient à coups de verges et qu'elles expulsaient sans ménagement. Or, dans le mythe grec, le mari d'Ino-Leucothée, Athamas, la trompe avec une esclave d'où viennent les premiers malheurs de l'infortunée. En second lieu et surtout, à ces fêtes, les matrones portent dans leurs bras et demandent à *Matuta* de protéger non pas leurs propres enfants, mais les enfants de leur sœur, leurs neveux et leurs nièces. De même façon, chez les Indiens Védiques, l'Aurore prend grand soin du Soleil, fils de sa propre sœur, la Nuit. Or Ino avait entouré de ses soins le petit Dionysos, fils de sa sœur Sémélé et ce fut la cause de la colère d'Héra, de sa propre folie et de sa métamorphose finale. Ce sont ces analogies apparentes qui entraînèrent l'assimilation entre *Mater Matuta* et Leucothée.

---

[11] Tite-Live, V, 19.

[12] J. Bayet, *Hist. politique et psych. de la religion romaine*, p. 92.

[13] Cf. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1965, p. 63 sq. où se trouve repris et complété un exposé fait au premier chapitre d'un livre précédent *Déesses latines et mythes védiques*, coll. Latomus, XXV, 1956.

[14] Plutarque, *Camille*, 5, 2, 16e Question romaine, *Moralia*, 267 D. Cf. R. Flacelière, Deux rites du culte de « Mater Matuta »; Plutarque, *Camille*, 5, 2 dans *REA*, LII, 1950, p. 18 sq.

Voici donc notre conclusion. Il y a eu deux degrés, deux étapes dans le processus d'assimilation auquel a été soumise l'Uni de Pyrgi. Déesse matronale et aurorale, puisque la naissance et l'aurore se trouvent, par une sorte de conjonction naturelle, réunies sur le plan divin comme sur le plan humain, elle apparut aux yeux des Romains, voisins et amis de Caere, sous les traits de deux divinités très voisines entre elles, *Juno Lucina* et *Mater Matuta*. L'assimilation grecque s'est faite non pas directement mais d'après ces premières interprétations sans doute courantes à l'époque.

Ainsi Uni, devenue *Juno Lucina*, enfanteuse à la lumière et présidant aux *Matronalia* du Ier Mars, a-t-elle pu apparaître sous le nom de l'homologue de *Juno Lucina*, c'est à dire *Eileithuia*, ainsi Uni, devenue *Mater Matuta*, maîtresse de la lumière naissante et présidant aux *Matralia* du II Juin, a-t-elle pu recevoir le nom de l'homologue de *Mater Matuta*, c'est-à-dire Leucothée.

Une autre inscription de Pyrgi, datant sans doute du Ve siècle et gravée sur une lamelle de bronze, nous offre directement, en vérité, sous son nom étrusque de Thesan, cette lumière naissante qui nous est apparue sous ses deux visages, celui de l'aurore du matin et celui de l'aurore de la vie [15].

Si nous passons sur le plan strictement romain, on constate, concernant Junon, un fait très remarquable dans l'histoire de la religion romaine, le champ d'application du rituel spécifiquement romain de l'*èvocatio* [16].

Rome a toujours été accueillante à l'égard des divinités étrangères et, dès que le besoin s'en faisait sentir, elle ouvrait ses portes à des dieux et à des cultes issus des régions et des horizons psychologiques les plus divers. Dans de très graves circonstances, les autorités romaines ont senti le besoin de recourir à l'*evocatio* qui mettait en œuvre une formule sacrée bien définie, un *certum carmen*, invitant les dieux protecteurs des villes assiégées par les légions romaines, à quitter leur domicile et à venir à

---

[15] Cf. M. Pallottino, Scavi nel santuario etrusco di Pyrgi. Relazione delle attivita svolte nell' anno 1967, dans *Arch. Class*, XIX, 1967, p. 332-348.

[16] V. Basanoff, *Evocatio, Étude d'un rituel militaire romain*, Bibl. de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, LXI, Paris, 1947. Cf. R. Bloch, Héra, Uni et Junon en Italie centrale, *CRAI*, 1972, p. 384-396.

Rome où des honneurs particuliers les attendaient[17]. Les seuls récits circonstanciés et sans équivoque de l'*evocatio* concernent le siège fameux de la ville de Véies, au début du IV^e siècle avant J.C., puis celui de Carthage, en 146 avant notre ère. Dans le premier cas, l'Uni de Véies arrive à Rome sous le nom de *Juno Regina*, dans le deuxième, la divinité protectrice de Carthage arrive sous le nom de *Juno Caelestis*. Cela provient d'une *interpretatio*, d'une identification consciente et ancienne. Les Romains devaient considérer comme toutes semblables à leur propre Junon et l'Uni étrusque et la déesse protectrice de Carthage, au deuxième siècle avant notre ère, Tanit. Au cours de la deuxième guerre punique, la Junon Reine de l'Aventin et la Junon de Lanuvium reçurent de nombreux témoignages de dévotion et de respect[18] et par là se traduisait l'inquiétude des Romains à sentir leurs ennemis puniques protégés par une déesse bien proche dans leur esprit, de leur propre Junon, une déesse éminemment dangereuse pour Rome, comme Héra l'avait été pour Énée et ses Troyens. Ainsi, quand Carthage fut finalement abattue, c'est une Junon qu'on fit venir à Rome, avec le surnom de *Caelestis* exprimant sans doute le caractère astral de la déesse carthaginoise. Est-il besoin d'ajouter que cette identification trouvera sa plus belle illustration dans l'Énéide de Virgile, dès le premier livre, dès l'arrivée d'Énée sur le site de la Carthage naissante?

Une observation, assez étonnante en apparence, s'impose ici à l'esprit. Les deux déesses introduites à Rome par *evocatio*, l'une au début du IV^e siècle avant notre ère, la seconde plus de deux siècles plus tard, ces deux déesses, étrusque et punique, ne sont autres, à une légère variante près, que les deux déesses mises sur le même plan, interprétées l'une par l'autre et comme assimilées, dans les inscriptions gravées sur les feuilles d'or de Pyrgi, l'Uni étrusque et l'Astarté sémitique. J'ai dit à une variante près car la déesse sémitique apparaît à Pyrgi sous le nom d'Astarté et la *Juno Caelestis*, venue à Rome en 146, représente très probablement Tanit qui, à Carthage, a pris assez vite la place occupée par Astarté en Phénicie ou bien à Chypre. Mais les deux volets du culte de Pyrgi représentent bien les deux aspects de l'*evocatio* romaine, telle qu'elle est historiquement attestée.

---

[17] Macrobe, *Saturnales*, III, 9.

[18] Tite-Live, XXI, 62, 8 et XXII, 1, 17.

On peut dire en quelque façon que, par là, le triangle se complète, se referme, reliant Junon romaine, d'une part, à Uni étrusque et, d'autre part à la grande déesse phénico-punique et reliant également ces deux dernières entre elles. Entre ces trois personnes divines, interprétations et évocations ont tissé un réseau étroit et cohérent de relations, étagées sur plusieurs siècles. Le tableau se présente ainsi : la première assimilation connue de nous est celle de Pyrgi, remontant au début du V^e^ siècle av. J.C. et due peut-être à une familiarité, plus intime qu'on ne le pense généralement, des Étrusques avec la religion phénico-punique. L'assimilation Uni-Astarté a été non seulement pacifique mais amicale et exceptionnellement intime si le terme *unialastres* qui apparaît dans la longue inscription étrusque est bien, comme il est vraisemblable, au génitif l'union en un seul mot des deux mots Uni et Astarté. Qui sait si Rome, toute voisine, et d'ailleurs encore étrusquisée à l'époque, n'a pas eu connaissance et conscience de ce processus religieux, issu des relations étroites entre deux des grandes nations maritimes de la Méditerranée occidentale? Je serais porté à le croire. Rome se serait rendu compte, dans ces conditions, de cette alliance divine, scellée sur la côte tyrrhénienne, et qui, à l'époque, ne la menaçait pas, mais pouvait être lourde de dangers pour son avenir. En fait les guerres ultérieures l'ont ensuite opposée aux deux peuples religieusement unis à Pyrgi et lui ont fait craindre le courroux des deux grandes déesses, dans lesquelles elle devait reconnaître peut-être dès une date haute, et avec plus ou moins de raison, sa propre Junon.

Mais heureusement pour Rome, les affrontements avec l'Étrurie dont elle se détacha au V^e^ siècle av. J.C., puis avec Carthage, son ancienne alliée, ont été largement séparés dans le temps, surtout pour les phases critiques de ces conflits. Sa prudente attitude religieuse lui permit ainsi, grâce au recours à un rituel de lointaine origine, d'arracher successivement au sol des villes que ses soldats allaient ensanglanter les images et la force protectrice des déesses qu'elle considérait depuis longtemps comme la Junon d'Étrurie et comme la Junon de Carthage, ces déesses qui, dès le début du V^e^ siècle avant notre ère et à faible distance de ses portes, recevaient conjointement honneur et dévotion d'un souverain étrusque qui se proclamait leur fidèle.

Cet extraordinaire jeu d'assimilation marque un point de départ pour notre connaissance de l'histoire religieuse de l'Italie. Le processus d'interprétation entre divinités étrusques, romaines et puniques ne s'est pas limité au moment précis que nous font connaître les textes de Pyrgi. Le manque de documents ne doit pas faire illusion. Bien des indices indiquent que ce processus religieux s'est largement prolongé dans le temps et qu'à cet égard Rome, en quelque sorte, a pris le relais de l'Étrurie. C'est sur ce point précis, non encore étudié à ma connaissance, que je voudrais attirer ici l'attention.

Il faut songer à certains des événements religieux, bien connus au demeurant, qui ont marqué la crise des guerres puniques. S'il est à Rome un dieu complexe et dans le culte duquel on retrouve des composantes multiples, étrusque, sabine, latine, grecque, c'est bien Saturne qui posait des problèmes d'interprétation difficile aux Anciens eux-mêmes.

Présent en Italie dès une haute époque, il subit, tour à tour, les influences les plus diverses et le nombre des interprétations qu'on a données de son nom et de sa nature n'est donc pas pour étonner. Même si le dieu a une haute origine, ses fêtes ne furent définitivement réorganisées qu'en 217 avant J.C., en pleine crise militaire pour Rome, alors que la bataille de Trasimène faisait craindre le pire. C'est alors en effet, que les Saturnales, jusqu'alors réjouissances paysannes parmi d'autres, deviennent la grande fête populaire de Rome. Tite-Live nous a gardé de ce phénomène un souvenir très précis [19]. « *Postremo decembri iam mense ad aedem Saturni Romae immolatum est, lectisterniumque imperatum (et eum lectum senatores straverunt) et convivium publicum ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamatum, populusque eum diem festum habere ac servare in perpetuum iussus* ». C'est donc en 217 qu'apparaissent en fin d'année pour complaire à Saturne, un lectisterne, un banquet public et une fête populaire remplissant joyeusement les rues de Rome.

Comme dans d'autres réformes religieuses de l'époque des guerres puniques, on décèle immédiatement dans cette réforme de grande portée une hellénisation du culte saturnien et derrière ces nouvelles Saturnales se profilent les manifestations joyeuses des *Kronia* grecques. L'assimilation Saturne-Kronos, bien antérieure à cette époque, se renforce et se précise.

---

[19] Tite-Live, XXII, 1, 19.

Mais en matière religieuse et surtout à Rome, il ne faut pas s'en tenir nécessairement aux explications unilatérales, simples, et bien voir si d'autres éléments d'interprétation ne sont pas estompés par la reconnaissance d'un fait majeur. Or, deux données de fait amènent ici à réfléchir : nous sommes au plus fort de la crise de la deuxième guerre punique d'une part et, d'autre part, après la conquête de Carthage, Saturne viendra s'assimiler complètement sur le sol africain au Ba'al-Hammon punique. Les récents ouvrages de M. Le Glay sur *Saturne africain* ont apporté toute la lumière sur ce processus d'identification. A côté de l'influence hellénique sur les fêtes nouvellement organisées de la vieille divinité italique, on doit donc faire intervenir la présence carthaginoise aux portes de Rome et se demander si la réforme religieuse ne visait pas à se concilier un des plus hauts protecteurs d'Hannibal et de son armée, un dieu que, par un jeu d'assimilation plus ancien qu'on ne suppose généralement, on reconnaissait à Rome sous les traits d'un Saturne profondément enraciné sur le sol italique.

L'analyse doit se faire ici précise et nuancée. Et ce genre de problèmes, riches et passionnants, doit être abordé avec grande prudence. L'idée que nous résumons dans les présentes lignes ne doit pas être forcée. Sinon elle aboutirait à une hypothèse présentée dans un article de jeunesse par l'excellent historien qu'est E. Manni, celle d'une véritable *evocatio* du dieu punique pendant la guerre d'Hannibal [20]. Certes, lors de la prise de Carthage en 146 par Scipion Emilien, la Tanit punique fut « évoquée » par les Romains, nous l'avons vu, et vint dans leur ville sous le nom de *Iuno Caelestis* [21]. Mais aucun texte ne permet d'étayer l'hypothèse de l'*evocatio* de Ba'al Hammon pendant la deuxième guerre punique et il faut s'en tenir aux documents écrits parvenus jusqu'à nous et qui, à n'en pas douter, reflètent avec exactitude la vie religieuse de Rome en ce moment crucial de son existence.

Est-il possible de se faire une idée du rapprochement qui s'était opéré, avant les guerres puniques, entre Saturne et Ba'al Hammon, et quelque indice peut-il nous guider dans cette difficile recherche? Naturellement, on peut penser aux contacts étroits entretenus par Rome et par Carthage et aux traités qui ont uni les deux villes avant que l'évolution des situations ne les dresse l'une contre l'autre. Si l'on remonte cette chaîne de traités, on arrive à la fin de la période royale, de la période étrusque de Rome et au premier traité datant de 509. Or Saturne, de par son nom même semble bien d'ancienne ascendance étrusque [22] et une contamination entre le dieu étrusque et le dieu punique se présente dès lors à nous comme un parallèle possible aux intimes rapprochements opérés entre l'Uni de Caere et l'Astarté punique, tels que les feuilles d'or de Pyrgi les ont mis en pleine lumière. Est-ce là hypothèse audacieuse? Une recherche ultérieure devra développer ce thème. Il suffira ici de rappeler le caractère sanglant de la religion étrusque et très probablement de Satre, puis la liaison entre le Saturne romain et les *munera* de gladiateurs, en face des exigences en vies humaines de Ba'al Hammon qui deviendra le Saturne africain. C'est d'ailleurs pendant cette même deuxième guerre punique et au moment où les Saturnales prennent leur nouvel aspect que les sacrifices humains resurgissent à Rome sur injonction des livres sibyllins et comme en réponse à ceux qu'exigeait des Carthaginois leur grand dieu protecteur [23]. Voici donc que le dossier des contaminations de date archaïque entre dieux romains et étrusques d'une part, carthaginois de l'autre s'enrichit. Pyrgi n'a pas été seulement le lieu d'une découverte majeure. Il a donné lieu à un enrichissement des études religieuses dont on ne mesure peut-être pas encore l'ampleur.

---

[20] E. Manni, A proposito del culto di Saturno, *Athenaeum*, XVI, 1938, p. 223-232.

[21] Macrobe, *Saturnales*, III, 9. Cf. V. Basanoff, ouvr. cité, et R. Bloch, Héra, Uni et Junon en Italie centrale, *CRAI*, 1972, p. 384-396.

---

[22] G. Herbig, Satre-Saturnus, *Philologus*, 74, 1917, p. 446-459. Cf. M. Le Glay, *Saturne africain, Histoire*, p. 461 sq.

[23] R. Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, Paris, 1963, p. 102 sq.

MARCEL LE GLAY

LES SYNCRÉTISMES DANS L'AFRIQUE ANCIENNE

Le syncrétisme — on l'a déjà maintes fois souligné — est un problème qui dans l'histoire religieuse du monde ancien s'est posé à toute société ne vivant pas en vase clos. Or l'Afrique antique fut, par sa situation géographique et par les fluctuations de son histoire, un carrefour où se sont rencontrées des influences multiples, venues d'Orient (d'Égypte pharaonique, puis hellénistique; de Phénicie, elle-même creuset de civilisations très diverses; plus tard d'Asie Mineure et de Syrie) aussi bien que d'Occident (de Grèce par la Sicile et la Grande-Grèce; de Rome et, sous l'Empire, de provinces avec lesquelles elle s'est trouvée pour diverses raisons en relations particulièrement étroites, telles que l'Espagne, la Gaule, certaines provinces danubiennes). A quoi il faut ajouter une particularité de l'esprit religieux des Africains ou, si l'on veut, de l'âme berbère. Dans un article un peu oublié [1], J. Carcopino a naguère évoqué avec raison la plasticité et la réceptivité des Berbères, qui leur ont permis de s'adapter sans peine aux diverses cultures que l'histoire leur a imposées. Pour toutes ces raisons, l'Afrique du Nord constitue, à beaucoup d'égards, un cas privilégié pour l'étude du ou plutôt des syncrétismes.

Pourtant à ce qui vient d'être dit, il convient d'apporter tout de suite une atténuation. Alors que ce peuple très religieux, je dirais même particulièrement religieux, a accueilli des divinités aussi oubliées que Janus en pleine époque impériale [2], ils s'est montré relativement réservé, semble-t-il, à l'égard des religions orientales. Ce qui peut, au moins partiellement, s'expliquer par l'emprise d'un dieu « national » qui régnait souverainement à la fois sur la terre, le ciel et l'au-delà infernal, sur les autres dieux, les hommes, les animaux et les végétaux, et dont la nature cosmique et la providence répondaient parfaitement aux aspirations et aux préoccupations matérielles et spirituelles des Africains. On peut donc se demander si le Ba‘al-Saturne n'a pas été un obstacle au syncrétisme dans l'Afrique ancienne. La question se pose.

---

[1] J. Carcopino, L'aptitude des Berbères à la civilisation d'après l'histoire ancienne de l'Afrique du Nord, dans *Reale Accad. d'Italia. Fondazione A. Volta. Atti dell'VIII convegno, Roma, 1938*, parus en 1940. Cette aptitude particulière des Berbères à accepter les apports de l'extérieur s'allie à un conservatisme profond de ruraux; j'ai traité de cette question dans *Saturne Africain. Histoire*, Paris, 1966. Pour saisir toutes les nuances, s'imposerait une étude comparée de la vie religieuse dans les villes et dans les campagnes.

[2] Par ex. à Timgad, *Janus pater* (*Bull. Arch. Constantine*, 1900, p. 28, n° 71); de même à Lambèse (*CIL*, VIII, 2608).

Troisième remarque préliminaire, liée aux précédentes. Si l'Afrique ancienne a été une terre privilégiée d'accueil des divinités étrangères (certaines divinités orientales exceptées), et si, d'autre part, des conflits de conscience semblent parfois avoir été particulièrement vifs chez certains indigènes entre les formes de vie apportées par Rome et ce que Montaigne appelait « les communes imaginations infuses en leur âme par la semence de leurs pères » [3], on n'oubliera pas que la grande masse des Berbères était des paysans attachés à leurs traditions et peu enclins à une réflexion philosophique, qui alimente un mouvement syncrétiste. Le syncrétisme, qui ne se définit pas, me semble-t-il, par des assimilations passives, serait-il en Afrique un phénomène de classe?

Pour tenter de répondre à ces questions ou au moins pour apporter des éléments de réponse, il faudrait connaître avec exactitude la manière dont le processus s'est accompli et, si possible, le moment où il s'est accompli, et aussi quels milieux, sociaux ou autres, y ont participé ou du moins l'ont reconnu.

On voit combien le sujet est vaste, d'autant plus vaste qu'il concerne pratiquement toutes les divinités importantes du panthéon africain et du panthéon gréco-romain. Vaste et complexe, car, à voir les choses de près, on constate que chaque divinité représente un cas particulier, qui pose des questions et appelle des réponses spécifiques.

Il faudra donc se borner à quelques exemples, et se forcer à classer les phénomènes. Si l'on veut bien accepter ces parti-pris, on peut considérer d'une part des syncrétismes d'assimilation, d'autre part des syncrétismes d'association, les deux systèmes fonctionnant d'ailleurs parfois de manière concomitante ou parallèle.

---

[3] Un écho de ces conflits nous parvient à travers certains textes. Cette question sera examinée ailleurs.

I. Les syncrétismes d'assimilation

Pour rendre compte des réalités, il faut distinguer au moins trois séries de cas :

— les cas d'assimilation pure et simple, aboutissant à une *interpretatio romana*.

— les cas d'assimilation avec adaptation des divinités, ce qui entraîne un enrichissement de leur personnalité.

— les cas d'assimilation cumulative.

1. *Les cas d'assimilation pure et plus ou moins simple, menant à une interpretatio romana.* Il s'agit tantôt de divinités indigènes ou puniques, tantôt de divinités berbéro-puniques, dont les noms ne sont d'ailleurs pas toujours connus. Ainsi quand Minerve est honorée à *Thysdrus* (El-Djem) comme *genius Tusdritanorum* [4], on est fondé à considérer qu'une divinité indigène, inconnue, a été là assimilée à la troisième déesse de la triade capitoline, ailleurs vénérée sous son aspect gréco-romain le plus officiel et classique [5].

De même, quand Mars, dieu des soldats, à ce titre qualifié de *uictor*, *inuictus*, *conseruator*, *militiae potens* et adopté comme *genius* de *Cuicul* (Djemila), de *Sitifis* (Sétif), toutes deux colonies militaires [6], et de *Vazaiui* (Zoui) qui était une station du *limes* [7] est choisi par le petit centre de *Mididi* (Hr-Meded) au Sud-Ouest de Mactar comme *deus patrius* [8], c'est évidemment que Mars recouvre là un dieu indigène, ou plutôt punique. Mais dans ce cas précis, celui-ci est connu. Une stèle du tophet de Salammbô représente un dieu monté et casqué [9], qu'on peut comparer à l'image d'un cavalier à haut bonnet figuré sur une empreinte provenant de la nécropole des Rabs [10]. Il s'appelait, semble-t-il, Arish [11], un nom qu'on est tenté de rapprocher de celui du dieu grec de la guerre, nommé dans le fameux serment d'Hannibal. Même si le rapprochement ne s'impose pas absolument, il est sûr qu'existait à Carthage un dieu cavalier casqué, au casque surmonté d'un cimier, que G. Picard met en relation d'une part avec des stèles du *tophet* de Salammbô ornées de chevaux et avec les monnaies puniques au type de cheval, d'autre part avec le dieu Baʿal des textes de Ras-Shamra, le jeune dieu de la guerre, « bouclier de El », que déjà R. Dussaud a reconnu caché sous le nom d'Arès dans le serment d'Hannibal [12]. C'est ce dieu Baʿal-Hadad-Arès dont la personnalité guerrière s'est, à l'époque punique, enrichie d'une fonction agraire (le monnayage carthaginois du IVe s. montre très souvent à côté du cheval un palmier, arbre de vie) [13], qui fut assimilé très tôt, semble-t-il, au Mars italique, dont les attributions agraires ne peuvent être négligées, même si en ordre d'importance elles sont dépassées par ses fonctions guerrières [14]. Cette assimilation permet seule de comprendre à la fois la présence d'un Mars cuirassé et coiffé du *modius* aux côtés de Saturne sur une stèle de *Mididi* précisément [15], et sur un autre document africain d'Aïn-Souda la singulière mention d'une action agricole (*arato loco*) jointe à la dédicace d'un autel de Mars érigé sur l'ordre de Saturne [16].

---

[4] *Bull. Ant. Fr.*, 1904, p. 237. Sur une mosaïque d'El Haouria, du III^e s., est figurée, au-dessous d'une invocation contre le mauvais œil, la dispute de Poseidon et d'Athéna pour la possession de l'Attique; selon G. Ch. Picard, *MEFR*, LVIII, 1941-1946, p. 73, le choix de cette légende s'explique par l'assimilation d'Athéna-Minerve et de Poseidon avec les divinités phéniciennes de *Thysdrus* et d'*Hadrumetum*, considérées comme les *genii* de ces villes.

[5] Ainsi, à *Thubursicum Numidarum* (Khamissa) où une tête colossale la montre coiffée d'un casque corinthien adapté au goût du II^e s., qui rappelle son identité avec Pallas-Athéna (S. Gsell, *Khamissa*, Paris, 1914, p. 63 et fig. 12); et à *Thamugadi* (Timgad), où une tête, également colossale, a été retrouvée près de la niche centrale de la bibliothèque (Chr. Courtois, *Timgad, ant. Thamugadi*, Alger, 1951, p. 25).

[6] *Cuicul* : *BAC*, 1912, p. CLXXXVIII; 1915, p. 130; 1924, p. CLIX et ss. — Sétif : *CIL*, VIII, 8438.

[7] *CIL*, VIII, 17625. A Timgad, il est associé à *Victoria* (17840). A Lambèse, il est associé à Minerve (2636) et aux *dii campestres* (2635). A Zoui, nombreuses dédicaces à Mars, à la Victoire et à Mercure (17623-17632).

[8] *CIL*, VIII, 23356.

---

[9] G. Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, 1954, p. 55, fig. 5 et *Le monde de Carthage*, 1956, p. 188 et pl. LXX.

[10] J. Vercoutter, *Cah. de Byrsa*, II, 1952, p. 44 et fig. 4.

[11] D'après le nom carthaginois théophore Abdarish : cf. S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. du Nord*, IV, p. 331 et n. 9.

[12] R. Dussaud, Astarté, Pontos et Baʿal, *CRAI*, 1947, p. 218.

[13] Baʿal-Hadad, « dompteur de chevaux », d'abord « parrain » de Carthage, fut ensuite réduit à un rôle subordonné : sur les conditions de cette déchéance, voir G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 52 sq. Le Baʿal-Hadad phénicien, dieu guerrier au foudre, était déjà en même temps seigneur de la Terre nourricière : cf. la « légende de Baʿal » rapportée par les textes de Ras-Shamra (Ch. Virolleaud, comm. à la Société E. Renan, RHR, CXLIX, 1956, p. 137-138).

[14] G. Dumézil n'admet que le caractère guerrier de Mars; cf. en dernier lieu, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 208 sq. Sur son double aspect guerrier et agraire, cf. J. Heurgon, *Trois études sur le uer sacrum*, coll. Latomus vol. XXVI, 1957, p. 6 sq., 46 sq. (rôle du taureau dans le *uer sacrum*, originellement lié au dieu Mars); P. Boyancé, *REL*, 1935, p. 110 sq., repris dans *Études sur la relig. rom.*, Rome, 1972, p. 320 sq.; et Hermansen, *Studien über d. ital. und röm. Mars*, Diss. Copenhague, 1940.

Autre exemple, mais un peu plus complexe, celui de Silvain. Qualifié de *dominus* à Sabratha [17], de *barbarus* à Carthage, où il est associé à Jupiter Hammon [18], il présente à Lambèse deux visages; pour les militaires, il est le dieu hérité sans doute des Illyriens et particulièrement vénéré en Pannonie; la *legio III^{a} Augusta* lui rend un culte spécial et on l'appelle tantôt *Silvanus Castrensis*, tantôt *Silvanus Pegasianus*, ce qualificatif l'associant de manière très étroite au symbole le plus cher aux légionnaires de Lambèse. Pour les civils, et en particulier pour les ruraux des environs, il est l'héritier du vieux dieu latin de la forêt, devenu très vite protecteur du bétail, des jardins, des champs cultivés, des propriétés rurales, bref de la vie champêtre. C'est ce Silvain latin qui en Afrique est venu recouvrir un dieu indigène de l'arbre, celui-là même qui dans l'inscription de Carthage est associé à Jupiter-Hammon, entité divine très proche de Saturne, sous le nom de *deus barbarus Silvanus*, le Silvain qu'adorent les Berbères [19]. Et c'est sous cet aspect de dieu de la végétation arbustive qu'il rencontre Mercure, qui offre lui aussi un double visage, urbain et rural; de là les dédicaces africaines à Mercure Silvain. J'ai étudié ailleurs le processus de cette assimilation qui s'est faite, à mon avis, au prix d'une double disjonction fonctionnelle [20]. Je n'y reviens donc pas ici.

---

[15] M. Leglay, *Sat. Afr. Mon.* I, p. 297 et pl. IX, 5. Le *modius* est, on le sait, un attribut des dieux de la fertilité. En dehors de ce monument, Mars ne le porte jamais à ma connaissance, ce qui a conduit G. Picard (*BAC*, 1946-1949, p. 121, n. 1) à douter de l'identification du personnage. Mais Cérès, figurée sur ce même monument avec le *modius*, est loin de le porter régulièrement.

[16] *Ibid.*, I, p. 417, n° 2. Voir sur ces questions *Sat. Afr. Hist.*, p. 237-239.

[17] *IRT*, 12.

[18] *CIL*, VIII, 24519 = *ILS*, 4427 = *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 15-18, n° 5.

[19] Voir *Sat. Afr. Hist.*, p. 242-245 et La vie religieuse à Lambèse d'après de nouveaux documents, *Ant. Afr.*, 5, 1970, p. 129 sq. — La même association, mais assortie d'un lien de subordination par rapport à Saturne, est attestée dans une inscription de la plaine du Sers, où il est précisé que par la voix du dieu qui tient la harpé (*de uoce Patris falcitentis*) = Saturne, un chevreau, offrande habituelle de Silvain, est réclamé pour le dieu du petit sanctuaire rural (L. Chatelain, Le culte de Silvain en Afrique et l'inscription de la plaine du Sers (Tunisie), *MEFR*, 30, 1910, p. 77-97.

Le cas d'Apollon paraît plus simple. Qualifié de *salutifer* à Lambèse [21], où l'on se souvient qu'il était à l'origine un dieu-médecin (*Apollo medicus*) avant de subir une hellénisation profonde qui en fit le dieu de la mantique, de la beauté masculine et des arts, ce que l'Afrique n'ignore pas, comme le prouvent les mentions de *Clarius Apollo* dans la région de Ferdjoua [22] et à Volubilis [23], ainsi que de nombreuses sculptures dont la plus célèbre est l'Apollon de Cherchel [24], il est d'autre part le *deus patrius* et le *genius* de Bulla regia et de Mactar [25]. C'est-à-dire que là il a pris la place d'un dieu punique ou berbéro-punique. A. Merlin voyait dans l'Apollon de Bulla regia « un remplaçant, un équivalent, le prête-nom latin du Ba'al punique local » [26]. Et à Mactar, où il est une fois associé à Diane et à Latone, une autre fois à *Liber patrius* et à *Ceres casta*, son temple fut construit vers la fin du I^er^ s. ou au début de II^e^ s. *extra muros*, comme l'étaient régulièrement les temples des dieux africains; on a pu d'ailleurs prouver l'existence d'un sanctuaire antérieur et d'un sacerdoce punique et ainsi démontrer l'assimilation d'Apollon à un dieu punique dont on ignore malheureusement les caractères, mais qui à Mactar a pu recouvrir un ancien culte numide du soleil [27]. Il est probable que l'assimilation s'est faite très tôt, dès le début du I^er^ s. ap. J.C.[28].

De même Diane, dont le culte est assez peu attesté dans l'épigraphie africaine. Elle est appelée *lucifera* au nord de Kairouan [29], *uictrix* à Arbal [30], *nemorum comes, uictrix ferarum* à Altava [31] et plusieurs fois associée à Apollon ou à Mars et à d'autres dieux romains [32]; tout cela correspond à l'image classique de la Diane gréco-latine importée dans des milieux généralement populaires. Mais quand on la voit dénommée *Caelestis* à Carthage [33] et à Mactar associée à Liber et à Cérès dans une singulière trinité [34], on pense tout naturellement, avec G. Ch. Picard, à une divinité d'origine africaine, « interprétée » plus tard, dès le Ier s. sans doute, sous le nom de la déesse romaine. Une dédicace de Sétif à *Diana Aug(usta) Maurorum* [35] a d'ailleurs valeur de preuve. Il y eut donc en somme sous le même nom deux déesses ou, plus exactement sans doute, une même déesse qui se présentait sous deux formes, l'une importée de Rome et restée pure de toute influence provinciale, l'autre d'origine indigène et interprétée à la romaine.

---

[20] Voir *Ant. Afr.*, 5, 1970, p. 130 sq.

[21] *BAC*, 1920, p. XC.

[22] *CIL*, VIII, 8351 = *ILS*, 3230^{b}.

[23] Texte inédit.

[24] Gsell, *Cherchel, ant. Iol-Caesarea*, Alger, rééd. de 1952, p. 53 sq.

[25] Apollon, *deus patrius* à Bulla Regia : *BAC*, 1953, p. 55; *genius col(oniae) Bul[lens-(ium) Regior(um)]* : *CIL*, VIII, 25512; voir A. Merlin, *Le temple d'Apollon à B.R.*, 1908 et P. Quoniam, Fouilles récentes à B.R., *CRAI*, 1952, p. 460-472 — *genius* de Mactar : *AE*, 1953, 48 et G. Ch. Picard, *Civitas Mactaritana*, *Karthago*, VIII, 1957, p. 34 sq. En revanche, à *Oea* (Tripoli), dont Apollon est aussi le patron (*IRT*, 229-230), il ne doit rien aux Libyens selon G. Ch. Picard, *ouv. cit.*, p. 36.

[26] A. Merlin, *ouv. cit.*, p. 24; S. Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 291.

[27] Voir G. Ch. Picard, *ouv. cit.*, p. 34-39.

[28] Le groupe Apollon — Diane — Latone paraît en effet calqué sur le groupe divin honoré à Rome dans le temple d'Apollon Palatin et à Gabies. On peut même penser avec G. Ch. Picard (p. 37) que l'influence romaine s'est fait sentir dès le règne d'Auguste.

L'exemple d'Esculape conduit presque au même résultat. Son cas a été fort bien analysé par G. Ch. Picard [36]. Nous pourrons donc passer assez vite. On sait qu'il fut, très tôt certainement, assimilé au dieu punique Eshmoun, dont le temple occupait à Carthage la partie sud de la colline dite du théâtre [37]. On sait peut-être moins qu'ailleurs il fut sans doute assimilé aussi à des génies berbères pourvus de pouvoirs guérisseurs, tel le Macurgum du relief aux sept dieux de Béja, dans lesquels on a voulu reconnaître les *dii Mauri*[38]. Il est clair qu'à *Lepcis Magna* et généralement en Afrique proconsulaire, à Carthage et à *Thuburbo Maius*, l'Esculape gréco-romain, dont les statues ornent souvent les thermes et qui a pris la place d'Eshmoun, a su garder intacts son caractère et ses aspects grecs, comme l'a justement souligné L. Robert[39]. La découverte récente à Carthage d'un autel dédié au II^{e} s. *Aesculapio ab Epidauro*[40] le confirme avec éclat. Pourtant, même en Proconsulaire il est possible qu'il ait quelquefois emprunté certains traits au dieu punique, par exemple quand il est mis en rapport avec *Caelestis*, héritière de Tanit, comme à *Thugga* (Dougga) et à *Thibaris* (Hr. Thibar)[41]. En revanche, en Numidie et en particulier dans les milieux et dans les villes militaires — on pense à l'*Asclepieium* de Lambèse[42] — le dieu de la médecine paraît fortement marqué de traits indigènes ou puniques.

---

[29] *BAC*, 1954, p. 118.

[30] *CIL*, VIII, 9790.

[31] *CIL*, VIII, 9831 = *ILS*, 3257.

[32] Associée à Apollon à Mactar (*supra*, n. 27) et à Gasr ed Diba en Proconsulaire (*CIL*, VIII, 12413) — à Mars, Minerve, Fortuna, Victoria à Lambèse (18231). Sur Diane en Afrique, voir en dernier lieu L. Foucher, Venationes à Hadrumète, dans *Oudheid. Meded. Rijksmuseum van Oudheden te Leiden*, XLV, 1964, p. 101 ss.

[33] *CIL*, VIII, 999. Sur les rapports de Tanit et d'Artémis à l'époque punique, cf. G. Ch. Picard, *Rel. Afr. ant.*, p. 64.

[34] *ILAfr.*, 201.

[35] *CIL*, VIII, 8436.

[36] *Re. Afr. Ant.*, p. 125-127. Un travail d'ensemble sur Esculape serait néanmoins souhaitable; il permettrait sans nul doute de serrer de plus près la chronologie et les modalités du processus d'assimilation.

[37] L'emplacement du temple d'Eshmoun a été discuté. Voir en dernier lieu G. Ch. Picard, *BAC*, 1946-1949, p. 507-511; 1951-1952, p. 192-195.

Bien que parallèles à celui d'Esculape, les cas d'Hercule et de Bacchus sont cependant assez différents dans le fond comme dans la forme. Eux aussi ont été assez bien étudiés[43]; et l'on pourra se contenter ici de quelques remarques. Ils ne peuvent être dissociés, car leur diffusion en Afrique est largement fonction de leur présence à la tête du panthéon de *Lepcis Magna*, où ils figuraient comme patrons de la cité; on conçoit donc que l'avènement du lepcitain Septime Sévère l'ait singulièrement favorisée. Pourtant ils ne se trouvent pas partout associés, loin de là. Et les questions qu'ils posent sont complexes. Commençons par Hercule. Il a été, on le sait, assimilé au dieu de Tyr et de la nature, Melqart, implanté en Occident, à Gadès et à Rome même depuis le VIII^e^-VII^e^ s. av. J.C.[44] et à Lepcis Magna dès une haute époque également. Ses racines sémitiques étaient donc profondes en Afrique du Nord, où d'autre part sa légende promène le héros grec du Cap Bon en Tunisie à la région de Lixus — Tanger au Maroc. Gafsa et Tébessa se le donnent pour fondateur. *Calceus Herculis* (El-Kantara) garde dans son nom le souvenir de son passage. *Icosium* (Alger) et *Iol* (*Caesarea*-Cherchel) se réclament de ses compagnons [45]. Et Juba II prétendait descendre de lui. Pour toutes ces raisons, on comprend la faveur particulière du culte héraclien dans toute l'Afrique du Nord, dès l'époque punique et aux temps romains. Mais, chose curieuse, en dépit de ses racines sémitiques et sans doute à cause du syncrétisme (ancien et profond, qui brassa la personnalité du vieux dieu de Tyr), l'Hercule africain ne semble pas avoir présenté de traits originaux, dénotant une particularité provinciale ou locale, d'origine berbère ou punique, même dans les villes dont il était le *deus patrius*, comme *Sufes* (Hr-Sbiba) et *Sua* (Chaouach) [46]. Pourtant, il n'est pas resté partout pur de toute contamination. Trois exemples. A *Thibaris* et à Lambèse il est traité en dieu des sources et de l'eau [47]. A *Tipasa*

---

[38] Voir A. Merlin, Divinités indigènes sur un bas-relief romain de la Tunisie, *CRAI*, 1947, p. 355-371; G. Camps, L'inscription de Béjà et le problème des *Dii Mauri*, *Rev. Afr.*, XCVIII, 1954, p. 233-260, qui y reconnaît les célèbres « dieux maures ». J. G. Février, *BAC*, 1946-49, p. 649 sq. a identifié au moins deux noms d'origine libyque et deux d'origine punique.

[39] Voir *REG*, LXVI, 1953, p. 92.

[40] J. Ferron et Ch. Saumagne, dans *Africa*, II, 1967-68, p. 81 sq.

[41] A *Thugga* : L. Poinssot, *Nouv. Arch. Miss.*, XIII, n° 240 — à *Thibaris* : *CIL*, VIII, 16416. Selon G. Picard, *Rel. Afr. ant.*, p. 126-127, le règlement rituel du sanctuaire de *Thuburbo Maius* ne serait pas non plus exempt d'influences phéniciennes; il paraît pourtant très fidèlement grec. On peut également discuter des caractères indigènes ou punico-berbères de l'Esculape retrouvé avec les *Cereres* dans la *favissa* de *Curubis* (Korba) : voir Ch. Picard, *R.A.*, XLVI, 1955, p. 79.

[42] Sur ce monument, R. Cagnat, *L'Asclepieium de Lambèse*, dans *Atti della Pont. Accad. Arch.*, ser. III, Mem. I, 1, 1923, p. 81 ss. — M. Janon a repris l'étude du monument d'après des fouilles plus récentes; son travail (thèse de 3^{e} cycle) est encore inédit. On notera que Jupiter Valens, associé à Esculape et à Silvanus Pegasianus dans l'*Asclepieium* de Lambèse, a été non sans raison considéré comme la traduction de Baliddir = « le seigneur puissant », qui figure dans trois inscriptions de Sétif : *CIL*, VIIII, 19121-19123.

[43] Voir G. Ch. Picard, *Rel. Afr. ant.*, p. 127 sq. et M. Leglay, Les dieux de l'Afrique romaine, dans *Archeologia*, n° 39 et 40, avril-juin 1971.

---

[44] Voir R. Dussaud, Melqart, *Syria*, XXV, 1946-1948; A. Garcia y Bellido, *Hercules Gaditanus*, *Arch. Esp. de Arqueol.*, XXXVI, 1964, p. 70-153 et D. Van Berchem, Sanctuaires d'Hercule-Melqart, contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée, *Syria*, XLIV, 1967, p. 80 sq.

[45] Sur *Icosium* et son monnayage, voir J. Cantineau et L. Leschi, Monnaies puniques d'Alger, *CRAI*, 1941, p. 263-272, repris dans L. Leschi, *Études d'épigr.*, *d'arch. et d'hist. afr.*, Paris, 1957, p. 325-328; M. Leglay, A la recherche d'Icosium, dans *Ant. Afr.*, 2, 1968, p. 7-14. Sur *Iol-Caesarea*, voir S. Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, V, p. 248-249 et *Cherchel, antique Iol-Caesarea*, Alger, rééd. 1952, p. 10 et p. 84, n^o^ 153.

[46] *Deus Herc(ules), genius patriae* à *Sufes* (*CIL*, VIII, 11430); *Hercules conseruator, genius ciuitatis* à *Sua* (*CIL*, VIII, 14808).

[47] L'Hercule de Thibar est représenté urinant, procédé magique pour provoquer la pluie. A Lambèse, ses statues ornent les thermes : cf. J. Bayet, Hercule funéraire, *MEFR*, XL, 1923, p. 81-84; Les statues d'Hercule dans les grands thermes de Lambèse, *Rec. Soc. Arch. Constantine*, 48, 1914, p. 1-35.

(Tifech), son prêtre se flatte d'avoir vécu dans le sacerdoce 123 ans sans jamais boire de vin [48]; s'agit-il, comme on l'a pensé, d'un « tabou antialcoolique analogue à celui qui valait au Mercure de *Vazi Sarra* (Hr-Bez) l'épithète de *sobrius* » [49]? A *Lepcis Magna* d'abord et à partir de là, en maints endroits, à *Cuicul* (Djémila) par exemple, il est un Hercule dionysiaque [50]. Ce syncrétisme « héracléen » a, lui, son originalité. Comme le syncrétisme « dionysiaque ». Mais ce n'est pas la même originalité.

Question redoutable que celle du dionysiasme africain! A la mesure du nombre considérable et de l'extrême variété des documents qui l'évoquent : temples, inscriptions, reliefs, mosaïques, bijoux, etc. C'est un livre qui mériterait de lui être consacré [51]. C'est dire qu'on se contentera ici de poser quelques jalons à partir de quelques exemples. En schématisant fortement — et donc en déformant certainement la réalité, beaucoup plus complexe — deux catégories de monuments se laissent distinguer. D'une part ceux qui représentent Bacchus enfant, chevauchant une panthère ou jouant avec elle [52], Bacchus triomphant, paradant avec Ariane dans un char traîné par des fauves [53], entouré d'un bruyant cortège de Silènes, de Satyres, de Bacchantes, de Ménades, en proie à l'exaltation orgiastique [54], ou encore en compagnie de sa mère Semele [55]. C'est là le Dionysos gréco-oriental qui, importé, possède en Afrique ses sanctuaires et ses antres, où dans le secret se célèbrent des rites de commémoration, des fêtes et des mystères. A Madaure, une confrérie (*ordo sacratorum*) se réunit dans un *sanctuarium*, où s. Augustin nous apprend que seuls étaient admis un petit nombre d'initiés [56]. A *Cuicul* (Djémila) la communauté dionysiaque locale occupait au II^e^ s. un vaste édifice contenant une mosaïque riche d'intérêt pour l'étude des mystères [57].

---

[48] *ILAlg.*, I, 1984.

[49] G. Ch. Picard, *Rel. Afr. ant.*, p. 128.

[50] Sur l'arc *quadrifrons* de Lepcis Magna, Hercule porte la massue, mais aussi sur le bras une peau de faon et en main un tympanon : voir R. Bartoccini, L'arco quadrifronte dei Severi a Lepcis Magna (Leptis Magna), *Africa Italiana*, IV, 1931, p. 73 sq. et figs. 44-45; J. Guey, *Lepcitana Septimiana VI*, *Rev. Afr.*, XCIV, 1950, p. 78 sq. — A *Cuicul*, sur un autel dédié à *Liber* et à *Libera*, daté de 234, il figure nu, la léonté sur la tête et les épaules, la massue à la main, parmi des représentations dionysiaques : voir J. Carcopino, Deux dédicaces religieuses de Djémila (ancienne *Cuicul*), *Libyca*, II, 1959, p. 419-433. — Sur une mosaïque de *Themetra*, il est là aussi étroitement associé à Dionysos comme génie de la fécondité : voir L. Foucher, La mos. dionysiaque de Themetra, *MEFR*, LXIX, 1957, p. 151-161. — Autre contamination, celle du culte éleusinien : cf. la statue funéraire de l'homme de Massicault (en Tunisie), porteur de la léonté et d'un bouquet d'épis et de pavots (G. Ch. Picard, Le mysticisme africain, *CRAI*, 1946, p. 452 sq.).

[51] Hormis Saturne, aucun dieu n'a rencontré en Afrique une faveur pareille. Tout le symbolisme religieux et funéraire du pays est imprégné de dionysiasme, même le décor purement ornemental. A cet égard la thèse d'A. Bruhl, *Liber Pater*, 1953, ne rend pas compte de la profondeur et de l'ampleur du mouvement. D'autre part, de nombreux documents ont été publiés ou mis au jour depuis sa publication. Elle n'en est pas moins très utile pour l'étude de l'origine et des conditions de l'introduction du Liber dans le panthéon punique, voir en part. p. 229 et sq. et aussi naturellement G. Ch. Picard, *Rel. Afr. ant.*, p. 93 sq. et 115. Sur l'expansion du culte et des mystères dans l'Afrique romaine, cf. A. Bruhl, *ouv. cit.*, p. 223 sq. et G. Ch. Picard, *ouv. cit.*, p. 194 sq. Sur ses liens avec Saturne, voir M. Leglay, *Sat. Afr. Hist.*, p. 239-241.

D'autre part, il y a les stèles puniques du *tophet* de Salammbô qui présentent un dieu-enfant levant la main droite pour bénir [58], et celles qui, plus hellénisées, montrent un cratère dionysiaque [59]. Il y a les stèles de la Ghorfa, en Tunisie centrale, qui dans un somptueux décor architectural mêlent aux symboles et aux figures, très africaines, de la grande déesse Céleste, du Soleil et de la Lune, de Mercure et d'Hercule, deux divinités parèdres : Liber, dieu de la vigne, et Vénus, déesse de la grenade [60]. Il y a la mosaïque de *Thysdrus* (El-Djem) qui, datée du IVe s. après J.C., représente Bacchus nimbé tenant en laisse un gecko [61]. Là on ne reconnaît plus le dieu gréco-oriental, mais le Bacchus « africain », fruit d'un double ou triple syncrétisme. C'est le dieu lepcitain, à qui une inscription bilingue, du Ier s. sans doute, donne en latin le nom de Liber et en néopunique celui de Shadrapa, un dieu phénicien bien attesté qui dérive du dieu cananéen Ched — Shadrapa signifie « Ched guérisseur » — lequel était originellement un dieu-enfant qui protégeait particulièrement des scorpions, serpents et autres bêtes venimeuses [62]. Confondu avec Dionysos et devenu le dieu sémitique du vin et des vendanges, grâce sans doute aux représentations imagées du beau jeune homme efféminé, couronné de pampres ou de lierre et accompagné d'une panthère bondissant vers un canthare ou une grappe de raisin, baptisé d'un nom grec latinisé en *Liber pater*, ce Bacchus « africain » n'était donc, apparemment, qu'un autre visage du même dieu. Il s'en différenciait pourtant par certains attributs et surtout, semble-t-il, dans le culte par l'absence de mystères. Plus largement ouvert que le premier, il s'est du même coup répandu très aisément et dans toutes les couches de la société. Ses statues décoraient les places publiques et les thermes; ses statuettes traînaient dans les maisons privées autant que dans les chapelles [63]. Cette faveur, il la devait certainement à la fois à ses origines sémitiques et au syncrétisme dont il avait bénéficié dès une haute époque, syncrétisme qui en avait fait un dieu à la nature riche et complexe, correspondant bien aux aspirations matérielles et mystiques des Africains.

---

[52] A Timgad par ex., Bacchus enfant chevauchant une panthère sur une fontaine en marbre (inédite). A Cherchel, statue de Satyre jouant : S. Gsell, *Cherchel, antique Iol-Caesarea*, p. 81. — A El-Djem, Bacchus enfant chevauche une tigresse : L. Foucher, *La maison de la procession dionysiaque à El Jem*, Publ. Univ. Tunis, 1963, pl. XIII.

[53] Parmi de nombreuses mosaïques, citons par ex., celle d'Acholla (Dionysos sur un char traîné par deux centaures) : G. Picard, *Mél. Ch. Picard, RA*, 1948, p. 810-821; celle de Cherchel : J. Bérard, *MEFR*, 1936, p. 151-165.

[54] Ex. la procession dionysiaque sur une mosaïque d'El Jem : L. Foucher, *ouv. cit.*, pl. XIX.

[55] A *Cuicul*, petit bas-relief inédit. Sur une inscription à *Liber pater* et à *Semele*, voir P. Massiera, *Latomus*, V, 1946, p. 346-350 (*Mél. G. Heuten*), avec corrections de L. Leschi, *BAC*, février 1948, p. XV-XVII.

[56] *Epist.*, XVIII, 4 (lettre à Maxime de Madaure). Sur le culte de *Liber pater* à Madaure : *ILAlg*, I, 2051-2053, 2131, 2205, 2207, 2225, 2228.

[57] L. Leschi, Mosaïque à sujets dionysiaques de Djémila-Cuicul, *Mon. Piot*, XXV, 1936, p. 139 sq. J. Lassus la date du II^e^ plutôt que du III^e^ s.; cf. *Mél. J. Carcopino*, 1965, p. 593. Récemment J. Lassus a dissocié de l'édifice dionysiaque du II^e^ s. une salle à sept absides qui au IV^e^ s. servit de salle de banquets probablement à une équipe de belluaires, dont l'emblème figure sur une mosaïque de la chasse provenant de ladite salle : cf. La salle à sept absides de Djémila-Cuicul, dans *Ant. Afr.*, 5, 1971, p. 193-207. Malgré le caractère très « laïc » de cette mosaïque, il ne me paraît pas exclu que ces belluaires aient gardé, même au IV^e^ ou au début du V^e^ s., quelque rapport avec le culte de Dionysos, qui au début du III^e^ s., sous la dynastie sévérienne, subit une transformation et perdit probablement à *Cuicul* son caractère « mystérieux ».

[58] Voir C. Picard, *Cat. Mus. Alaoui*, n.s., coll. puniques, et M. Hours-Miédan, Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, *Cah. de Byrsa*, I, 1950, pl. XXXIII, a, b, g.

---

[59] *Ibid.*, pl. XXXII, g.

[60] Sur les stèles de la Ghorfa, qui mériteraient d'être réétudiées de près et globalement, voir C. Picard, *ouv. cit.*, et G. Picard, *Rel. Afr. ant.*, p. 111 sq.

[61] A. Merlin et L. Poinssot, Deux mosaïques de Tunisie à sujets prophylactiques (Musée du Bardo), *Mon. Piot*, XXXIV, 1934, p. 154 sq. et des mêmes auteurs, Amours vendangeurs au gecko, *Rev. Afr.*, C, 1956, p. 285-300.

[62] G. Levi della Vida, *Bull. Amer. Sch. Orient. Res.*, 87, p. 29 ss.; voir *IRT*, 294. Sur Shadrapa et son culte en Phénicie, voir J. Starcky, Autour d'une dédicace palmyrénienne à Šadrafa et à Duʿanat, *Syria*, XXVI, 1949, p. 43-85 et A. Caquot, Chadrapha, à propos de quelques articles récents, *Syria*, XXIX, 1952, p. 74-88.

[63] Voir G. Ch. Picard, Statues et statuettes dionysiaques découvertes en Tunisie, *Rev. Afr.*, LXXXVI, 1944, p. 5-27.

Parmi les dieux de l'Afrique berbéro-punique et romaine, Pluton et plus encore les *Cereres* représentent des cas particuliers. Y eut-il en Afrique un ou deux Pluton? [64] D'une part un maître du monde souterrain, veillant à la fécondité du sol, un Ba'al punique qui aurait transmis à son héritier romain sa qualité de *frugifer*, titre qu'il partage avec Saturne au point qu'il n'est pas toujours facile de savoir auquel des deux on a affaire dans des inscriptions dédiées simplement *Frugifero* ou *Frugifero Aug*(*usto*) [65]? Ce serait ce Pluton africain que des villes comme *Thugga* et *Mustis* se donnèrent pour patron [66]. D'autre part, un dieu hellénique, l'Hadès grec, introduit dans la Carthage punique en même temps sans doute que Déméter et Koré, c'est-à-dire au début du IV^e^ s. av. J.C.[67]? Ce dieu serait si proche de Saturne que les deux divinités deviendraient parfois interchangeables, Pluton étant appelé dans un cas au moins *Saturnus Achaiae*, la distinction ne se faisant donc que par le rappel du pays d'origine [68]? Cette idée, soutenue par Cl. Poinssot, paraît devoir être rejetée pour diverses raisons exposées ailleurs et notamment à cause de la position secondaire, inférieure, que sur certains documents, à Henchir-Gounifida par exemple, près de Tébessa, le couple Pluton-Proserpine occupe par rapport à Saturne et à Caelestis, prééminents là comme partout [69]. En fait, il y eut très probablement assimilation des deux divinités, punique et grecque; le *Frugifer* d'ailleurs est souvent dans les textes associé aux *Cereres* helléniques. Mais dans quelles conditions et à quel moment? La thèse de Cl. Poinssot nous éclairera sans doute sur le processus d'un syncrétisme qui en tout cas apparaît incomplet.

---

[64] La question fut posée déjà par J. Zeiller dans *Bull. Ant. France*, 1925, p. 142-143.

[65] Voir M. Leglay, *Sat. Afr. Hist.*, p. 120-124 et 235-236. Dans l'attribution du titre *frugifer*, A. Beschaouch a récemment (Pluton africain, *Karthago*, XVI, 1971-72, p. 103-105) trouvé que la part faite à Saturne était trop belle, au détriment de Pluton. En fait, je ne vois guère de modification à apporter que pour *Mustis*, dont *Pluto frugif*(*er*) *Aug*(*ustus*) était certainement le *genius*, comme l'indique une inscription publiée en 1968 (A. Beschaouch, *Mustitana*, *Karthago*, XIV, 1965-66, p. 176, n° 6 = *A.E.*, 1968, n° 595).

[66] A *Thugga*, Pluton est *genius loci* (*CIL*, VIII, 26494), *genius Thuggae* (26496) *ILAfr.*, 546; 549, 550). Pour *Mustis*, voir n. 65.

[67] Voir *infra*, n. 70.

[68] *CIL*, VIII, 12331 = *ILS*, 4440; Cl. Poinssot, *Saturnus Achaiae*, dans *Homm. à A. Grenier*, coll. Latomus, LVIII, 1962, p. 1276-1291. Sur cette question, voir *Sat. Afr. Hist.*, p. 123-124.

Pour Cérès-Déméter, considérée seule ou accompagnée de Koré sous le nom latin des *Cereres* — groupement propre à l'Afrique — les problèmes posés sont encore plus singuliers. On sait en effet que les deux déesses grecques ont été introduites à Carthage en 396 par le canal de la Sicile, où leur culte — R. Schilling l'a souligné récemment [70] — existait de toute antiquité. Or cette adoption s'est opérée sans syncrétisme, « sans doute, note justement G. Picard [71], parce qu'il n'existait pas, dans le panthéon phénicien, de déesses qui leur ressemblassent ». Cependant l'examen des documents africains ne manque pas de laisser perplexe. D'abord à cause de l'abondance même des documents, d'époque punique et d'époque romaine, notamment pour ces derniers en pays numide [72]. Ensuite, parce que, si à *Lepcis Magna*, Cérès est dite *lucifera* [73] comme Diane, elle est à *Thugga* qualifiée de *prataria* [74], et à *Pupput* (Souk-el-Abiod) de *domina* [75]. Mieux, à *Lepcis Magna* on la voit couronnée de tours et d'épis, c'est-à-dire traitée en déesse poliade, comme Tanit à Carthage [76]. Mieux encore, si à Mactar sont mentionnées les *Cereres*

---

[69] Voir *Sat. Afr, Mon.*, I, p. 349, nº 46; *Sat. Afr. Hist.*, p. 235.

[70] D'après Cic., *In Verrem*, IV, 106. Cf. R. Schilling, La place de la Sicile dans la religion romaine, *Kôkalos*, X-XI, 1964-65, p. 272 sq., qui note justement que la conjonction de Déméter et Coré sous la forme du pluriel *Cereres* est rare hors d'Afrique; un seul exemple en Sicile, à Lilybée (G. Barbieri, *Kôkalos*, 1961, p. 16 sq.) et un autre en Italie, à Pouzzoles (*CIL*, X, 1585).

[71] *Rel. Afr. Ant.*, p. 98.

[72] Outre J. Carcopino, Les *Cereres* et les Numides, dans *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, 1942, p. 13-37, voir A. Audollent, *Cereres*, *Mél. R. Cagnat*, 1912, p. 359-381 et M. Leglay, Junon et les Cereres d'après la stèle d'Aelia Leporina trouvée à Tébessa, *Libyca*, IV, 1956, p. 33-53.

[73] *IRT*, 270.

[74] *CIL*, VIII, 26465.

[75] *BAC*, 1912, p. 515 sq.; *CIL*, VIII, 23022.

[76] Cette *Ceres Augusta* avait sa statue, avec dédicace datée du règne de Tibère, et son temple au sommet des gradins du théâtre : *IRT*, 269. Cf. G. Caputo, *Dioniso*, X, 1947 et R. Dussaud, *CRAI*, 1946, p. 218.

punicae [77] et à Madaure *Ceres maurusia* [78], Cérès est dite *graeca* dans la vallée du Bagradas [79], et à *Cuicul* les *Cereres* sont nommées *gr(a)ekae* [80]. Le problème n'est pas simple. Et il conviendrait naturellement d'examiner de près les types de sanctuaires, les attributs des déesses, les divinités auxquelles elles se trouvent associées. Il semble bien, en tout cas, que nous ayons affaire d'un côté à une Cérès ou à des *Cereres* « africaines », qui en dépit de leurs noms et de ce qu'on a parfois cru, ne sont pas vraiment puniques, mais sont les deux déesses siciliennes introduites à Carthage en 396 et punicisées. Et que d'autre part dans les *Cereres graecae* il faille reconnaître les déesses d'Éleusis entrées en Afrique soit par Rome, soit plutôt par le canal d'Alexandrie, selon une intéressante suggestion de G. Picard qui tient compte de l'influence exercée par l'Egypte ptolémaïque sur l'Afrique à la fin de l'époque punique et à l'époque de la république romaine [81]. Qu'entre les *Cereres* dites puniques et les *Cereres* dites grecques, il y ait eu dans certains cas confusion, cela ne semble pas douteux. Bref, s'il n'y eut pas dans leur cas syncrétisme originel, au moment de l'introduction des déesses, on a dit tout à l'heure pourquoi, il se produisit sans nul doute un syncrétisme d'assimilation plus tard et en quelque sorte seulement au deuxième niveau.

Ainsi, on le voit, chaque divinité représente un cas d'espèce. Du moins y a-t-il entre toutes un caractère commun : quel que soit le processus et quelles que soient les modalités de l'assimilation, celle-ci resta toujours incomplète. Sauf toutefois dans deux cas précis, mais particulièrement importants dans la vie religieuse de l'Afrique ancienne, punique et romaine; ces deux divinités, pour lesquelles on peut réellement parler de crase, ou d'amalgame, peut-être parce que l'assimilation s'est faite en plusieurs étapes et à plusieurs degrés, c'est Saturne et sa parèdre Caelestis, les divinités les plus représentatives de l'Afrique berbéro-romaine.

On me permettra sans doute de passer très vite sur Saturne et de rappeler simplement que là où les Africains de l'époque impériale l'ont placé, au sommet de leur panthéon, et tel qu'ils l'ont connu et vénéré, comme le seigneur saint, auguste, très grand, invincible, comme père aussi, il est le fruit d'une « rencontre » ou plus exactement de ce que j'ai appelé une « captation sur place » de deux divinités rapprochées par un double syncrétisme. D'un côté, en Afrique berbéro-punique, Ba'al-Ḥammon, apparemment héritier direct du phénicien El, dieu cosmique, dont la puissance s'étendait à la fois sur les vivants et sur les morts, conformément à la notion sémitique de l'unité de la divinité suprême; mais en dernière analyse forme sémitisée d'une très ancienne divinité autochtone, berbère, au culte de laquelle a été mêlé depuis les temps les plus reculés le culte du bélier et du taureau sacrés. Ce Ba'al-Ḥammon, les Grecs l'avaient baptisé Kronos, à cause sans doute des sacrifices d'enfants qui caractérisaient leur rituel. D'autre part, à Rome, Saturnus, vieille divinité italique des fruits de la terre qui avait emprunté au Satre étrusque son nom peut-être, en tout cas son caractère chthonien et son aspect sanglant de dieu des *munera*, qui avait été ensuite assimilé, au moment de l'hellénisation de la religion romaine, à Kronos et qui y avait gagné à la fois un type sculptural canonique et de nouvelles dimensions, grâce aux Orphiques et aux Pythagoriciens celle du dieu de l'âge d'or, c'est-à-dire de la paix et de l'abondance, et celle du dieu Temps. Quand s'est faite la rencontre de Kronos-Saturnus et de Ba'al-Ḥammon-Kronos? On ne peut malheureusement pas le préciser. Sans doute en 146 au moment de l'installation de Rome en Afrique. Tout ce qu'on peut dire, c'est que « préparée de longue date par l'évolution religieuse parallèle de l'Afrique berbère, orientalisée par Carthage, puis occidentalisée par l'hellénisme d'une part, d'autre part de la Rome latino-sabine, étrusquisée puis orientalisée par l'hellénisme, la rencontre de Ba'al-Ḥammon et de Saturne en terre d'Afrique devait s'opérer sans heurt sous le signe de l'hellénisme » [82].

---

[77] *BAC*, 1946-49, p. 685 et 689.

[78] *ILAlg*, I, 2033 — A *Thagora* (Taoura) : *BAC*, 1935, p. 348, 1.

[79] *CIL*, VIII, 10564 = *ILS*, 4461; cf. *CIL*, VIII, 14381.

[80] Voir J. Carcopino, *ouv. cit.*, p. 16, n. 1.

[81] De là proviendraient par exemple les candélabres qui sur les stèles et les reliefs africains accompagnent les *Cereres* ou leurs prêtresses. Voir G. Ch. Picard, Nouveaux documents sur le culte des *Cereres* dans l'Afrique proconsulaire, *Actes du 79^e^ Congr. Nat. Soc. Sav., Alger 1954*, Paris, p. 237-253.

Sans être identique, l'évolution syncrétiste qui a abouti à la *Iuno Caelestis* de l'Afrique romaine reste, semble-t-il, très proche de celle qui a abouti à *Saturnus*. Elle fut apparemment moins complexe [83]. A côté du dieu suprême, symbole de la force vitale (représenté par le bélier et le taureau), les Berbères vénéraient un principe féminin. Ce principe féminin, dont la fonction essentielle était d'être fécondé par le principe masculin en vue de produire tous les fruits de la terre, fut à l'époque punique sémitisé sous les traits de la déesse Tanit — le nom et sa signification restent discutés [84] — qui apparaît comme un composé d'emprunts faits à Elat-Ashérat phénicienne et à la déesse berbère de la terre. Elle fut ensuite assimilée à l'égyptienne Sekhmet et à Héra grecque. De même que Kronos avait servi de lien entre Baʿal-Ḥammon et Saturnus, c'est Héra — l'Héra de Grande-Grèce, la déesse à la grenade, déesse de fécondité et de l'au-delà — qui servit de lien entre Tanit et Junon. Seulement le jeu des assimilations ne s'arrêta pas là. C'est en effet toujours la même déesse qu'on trouve vénérée tantôt sous le nom d'*Ops* et tantôt de *Tellus Genitrix*, voire sous le nom de *Nutrix*. A *Oea* (Tripoli) dont elle est le génie, elle figure en Tyché, entourée d'Apollon, d'Athéna et des Dioscures [85]. A *Naraggara* (Sidi-Yucef) on l'implore comme pourvoyeuse de pluie [86]. Sur un relief de Trab Amara, en Algérie, elle est représentée en maîtresse des animaux, assise sur un lion entre les bustes du Soleil et de la Lune [87]. Elle fut d'ailleurs aux IIe-IIIe s. confondue avec Cybèle [88]. Bénéficiaire d'un vaste mouvement syncrétiste, qui depuis le Ve s. av. J.C. a rassemblé en elle les traits les plus caractéristiques des principales déesses-mères orientales et occidentales [89], elle s'est trouvée tout naturellement promue au premier rang et s'est imposée comme une image particulièrement représentative de la grande Déesse-Mère méditerranéenne. C'est sans doute ce qui a déterminé le choix d'Élagabal quand il l'a unie à son dieu d'Émèse, El-Gebal avant de les introduire tous deux dans le panthéon officiel de Rome [90].

---

[82] Voir pour plus de détails M. Leglay, *Sat. Afr. Hist.*, Paris, 1966, en part. p. 409-478.

[83] En attendant la thèse de Mme Rossi-Landi, voir G. Ch. Picard, *Rel. Afr. ant.*, p. 105 sq. et M. Leglay, *ouv. cit.*, p. 217-222.

---

[84] Tanit Pene-Baʿal (= face ou reflet de Baʿal) signifierait, selon G. Dossin, « la neuve », « la fiancée »; mais il y a d'autres explications. Noter qu'elle n'est d'ailleurs pas l'épouse, mais la parèdre de Saturne. On l'appelle parfois *Virgo Caelestis* (*CIL*, VIII, 9796).

[85] *Arch. Jahrb.*, 52, 1937, *Auz.*, col. 462; 53, 1938, fig. 52, col. 743-744; et G. Caputo, Il tempio oeense al Genio della colonia, *Afr. Ital.*, VII, 1940, p. 40-41.

[86] *CIL*, VIII, 4635 = 16810.

[87] Cf. A. Héron de Villefosse, *Musée afr. du Louvre*, p. 12, nº 142; pl. IX, fig. 4.

[88] Sur une stèle d'Hr. Meded, elle est, comme Cybèle, coiffée du *modius* et assise sur un lion (cf. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 350, nº 3 et pl. IX, fig. 5). Cf. d'ailleurs la description d'Apulée, *Métam.*, VI, 4.

[89] Sur le processus d'identification qui est à la base de ce syncrétisme et sur les divers types iconographiques de Tanit-Caelestis, voir G. Ch. Picard. *Rel. Afr. ant.*, p. 63 sq. et 105 sq.

2. *Les cas d'assimilation après adaptation.* Ce sont ceux où l'on voit des divinités emprunter certains attributs ou certains caractères à d'autres divinités, afin de s'adapter à divers aspects d'une divinité locale qu'elles ne présentaient pas originellement et ainsi de mieux répondre aux préoccupations d'une catégorie de fidèles. Ce qui entraîne naturellement un enrichissement de la personnalité de ces divinités emprunteuses.

Trois exemples me paraissent particulièrement suggestifs : ceux de Mercure, de Neptune et de Vénus.

Dans tout le monde romain occidental, sauf peut-être en Gaule où sa personnalité est très riche, Mercure apparaît surtout comme le succédané latin d'Hermès. Il en est ainsi en Afrique. Dès l'époque punique, le dieu au pétase figure sur des stèles [91], et le personnage tenant une bourse qui flanque le trône de Tanit à Carthage [92] doit probablement lui être identifié. Le caducée est un des symboles les plus fréquents sur les ex-voto puniques et néo-puniques, et sur une des stèles de la Ghorfa Mercure-Hermès, coiffé du pétase et chaussé des talonnières ailées, remplace le signe de Tanit [93]. Jusque-là rien que de normal, de classique; ce Mercure est conforme au canon gréco-latin du dieu du commerce, messager des grands dieux et patron de la jeunesse sportive. On est plus surpris quand sur une inscription de Lambèse on le trouve, sous le nom de *Mercurius Silvanus*, mis sur le même plan que les *magni dei*, c'est-à-dire vraisemblablement les grands dieux du panthéon officiel [94]. Pour parvenir à ce rang, il s'est associé à Silvain assez étroitement pour former dans l'esprit des Africains une même entité divine. Mais cette association ne s'est pas faite par hasard, dans le vide. S'il s'est uni à Silvain, protecteur de la végétation arbustive, c'est parce qu'il s'est africanisé et que dans une Afrique de plus en plus tournée vers l'oléiculture à partir du II^e^ s. il est devenu le protecteur des oliveraies et des huileries [95]. Et il s'est africanisé en empruntant des attributs tels que la tortue, le bélier et le scorpion, celui-ci emprunté peut-être à Shadrapa. C'est ce Mercure au scorpion qu'on trouve si souvent en Afrique sur des reliefs campagnards [96].

---

[90] L'introduction de Caelestis dans le panthéon romain a été souvent attribuée par erreur à Septime Sévère; elle est due à Élagabal, comme l'a montré récemment I. Mundle, Dea Caelestis in der Religionspolitik des Septimius Severus und der Iulia Domna, *Historia*, X, 1961, p. 228-237, en s'appuyant sur Dio Cassius, LXXIX, 12 et Hérodien, V, 3-5.

[91] C. Picard, *Cat. Mus. Alaoui.*

[92] Dans le sanctuaire dit sanctuaire Carton.

[93] C. Picard, *Cat. Mus. Alaoui.*

[94] *Ant. Afr.*, 5, 1970, p. 121, n° 3.

L'exemple de Neptune est du même ordre. Considéré partout comme le parallèle latin du dieu marin grec Poseidon, il a en Afrique été sans difficulté assimilé au dieu phénicien Yam, dieu de la mer qui a été révélé par les fouilles de Ras-Shamra et qu'une plaquette en terre cuite de Kerkouane (dans le Cap Bon) représente peut-être sous la forme d'un cavalier marin chevauchant un hippocampe [97]. C'est sans doute en sa qualité de ville portuaire qu'Hadrumète avait Neptune pour *genius* [98]; il y succédait certainement à un dieu punique. Il est plus surprenant de trouver Neptune vénéré à Aïn-Mejà, entre Thala et Haïdra, avec le rang de *dominus* [99]. Et plus généralement de le trouver adoré si souvent à l'intérieur des terres, loin de la mer, mais toujours près des fontaines, des sources, des points d'eau. P. Petitmengin a récemment dressé la liste et la carte des documents [100]. Elles sont éclairantes. Il est manifeste que dans ce pays méditerranéen particulièrement sec, où l'alimentation en eau est primordiale, le dieu de la mer a emprunté, sans doute aux nombreux génies indigènes des eaux, leur caractère « aquatique » pour devenir le dieu de toutes les eaux courantes [101].

---

[95] Pour plus de détails et des références, voir M. Leglay, La vie religieuse à Lambèse, *Ant. Afr.*, 5, 1970, p. 129 sq.

[96] Cf. W. Deonna, *Mercure et le scorpion*, col. Latomus, vol. 38, 1959.

[97] Sur Yam d'après les tablettes de Ras-Shamra, cf. Ch. Virolleaud, *CRAI*, 1946, p. 498 sq. — Voir H. Fantar, Le cavalier marin de Kerkouane, *Africa*, I, 1966, p. 19-32. J. Guey, *Epigraphica Tripolitana*, *REA*, LV, 1953, p. 356 sq. avait noté que le « Neptune » punique était bien attesté en Afrique du Nord au moins dans les ports. C'est peut-être le Poseidon du serment d'Hannibal (Pol. VII, 9, 2-3). Le nom punique nous échappe à cause de la mauvaise cassure de la bilingue *IRT*, 294.

[98] L. Foucher, *Hadrumète*, Paris, 1964, p. 115-116, 262 sq.

[99] *BAC*, 1900, p. CXXXIV.

[100] P. Petitmengin, *MEFR*, 79, 1967, p. 190 sq.

[101] A ce titre, souvent lui sont associées les Nymphes.

Plus remarquable encore est le cas de Vénus. Vénérée en Afrique sous divers aspects, elle a dans ces provinces une personnalité très riche. Héritière à la fois d'Aphrodite, de l'Aphrodite classique et de celle du Mont Éryx, et de la phénicienne Astarté, elle est à la fois déesse de la fécondité, déesse marine [102], déesse chthonienne [103]. Elle est qualifiée de *uictrix* à *Sua* [104], de *genitrix* à *Sufetula* (Sbeitla) [105]. Sous le nom de *Venus Augusta* se cache à *Thubursicu Numidarum* (Khamissa) une déesse sémitique [106]. A *Sicca Veneria* (le Kef) elle est Érycine et son temple a abrité peut-être des prostitutions sacrées [107]. Sur les stèles de la Ghorfa, elle figure comme déesse à la grenade, à côté de Liber [108]. Apulée n'avait donc pas tort de la parer des titres de «mère antique de la nature, origine première des éléments, nourricière de l'Univers» [109]; il exprimait ainsi non seulement une tendance syncrétiste du temps, mais pour les Africains une réalité. Tout cela est bien connu. Et je n'y insisterai pas. Mais il est un détail, qui a attiré déjà l'attention sans qu'on ait — à ma connaissance — présenté d'explication valable. Outre les épithètes énumérées tout à l'heure, Vénus porte encore en Afrique celle d'*adquisitrix* [110] et, comme telle, elle est la protectrice des douaniers, c'est-à-dire des bureaux des *IIII publica Africae*. Si l'on veut comprendre pourquoi, il suffit de regarder le décor de la base hexagonale qui à *Lepcis Magna* porte dédicace au *Numen* de *Venus adquisitrix*. Sur les côtés proches de l'inscription sont sculptés de droite à gauche, à partir du texte, un caducée, un groupe de trois *flagella*, une cruche, un *flagellum* replié (?) et une bourse. Manifestement Vénus a emprunté à Mercure ses attributs habituels, le caducée et la bourse, pour devenir une déesse de la prospérité et du contrôle des échanges commerciaux. Un enrichissement de sa personnalité, à vrai dire, assez inattendu.

---

[102] Pour exemple, voir une mosaïque de *Cuicul* : Y. Allais, Mosaïque du Musée de Djémila (*Cuicul*) : la toilette de Vénus, dans *Actes du 79e Congr. Nat. Soc. Sav. Alger 1954*, Paris, 1957, p. 67-84. A *Thimida* (Tunisie) sur une terre cuite, Vénus entre deux génies marins (*BAC*, 1921, p. CCLII); sur les mosaïques où Vénus est accompagnée de centaures marins, cf. G. Picard, Le couronnement de Vénus, *MEFR*, LVIII, 1941-46, p. 69 sq., qui y voit un héritage d'Astarté = Ashérat de la mer.

[103] De nombreuses statuettes de Vénus ont été trouvées dans les tombeaux.

[104] *CIL*, VIII, 14809.

[105] *BAC*, 1911, p. CXLIX.

[106] J. Carcopino, *Rev. Afr.*, 1914, p. 356 sq.

[107] *CIL*, VIII, 24528. Voir G. Ch. Picard, *Rel. Afr. ant.*, p. 116.

[108] *Ibid.*, p. 112.

[109] *Metam.*, IV, 31, 4; V, 31, 7.

[110] *IRT*, 315a. Voir S. J. De Laet, Documents nouveaux concernant les « quattuor publica Africae », *L'Ant. class.*, XXIII, 1953, p. 98-102.

3. *Les cas d'assimilation cumulative*, où l'on voit se multiplier, soit par des épithètes, soit par des attributs, les assimilations divines au profit d'un même dieu ou d'une même déesse. Cette assimilation cumulative peut se faire dans des textes ou sur des monuments différents. C'est le cas de Jupiter, qui est non seulement *Optimus Maximus*, mais — et je n'épuise pas la liste [111], loin de là — *stator* [112], et *dilectator* [113], *depulsor* ou *depulsorius* [114], *bonus* [115], *Silvanus* [116] et *Valens* [117], *salutaris* à Bir Selmoun, dans la région de Sétif [118], *dius Fulgur* à *Caesarea* (Cherchel) [119] et — ce qui est plus singulier — muni d'une corne d'abondance qui en fait un dieu de la prospérité à Hr-Chaada, en Tunisie, à l'est de Zaghouan [120]. Il n'en reste pas moins vrai que le maître du panthéon romain officiel — *deorum princeps, gubernator omnium rerum, caeli terrarumque rector* [121] — ne répugne pas en Afrique à s'associer à Saturne, voire même à se laisser assimiler au dieu souverain du panthéon africain [122].

L'assimilation cumulative se pratique aussi dans un même texte ou sur un même monument. Je n'en veux pour exemple que celui de *Tellus-Terra Mater*, identifiée dans une même dédicace à Aeracura et à Cybèle :

---

[111] Voir les *Indices* du *CIL*, VIII, suppl. V, 2, p. 225-226.

[112] Qui arrête les armées : *CIL*, VIII, 4642.

[113] Qui préside au recrutement : *CIL*, VIII, 209.

[114] Par ex. *CIL*, 2621, 6043. Sous ce titre, il est un dieu étranger, venu de Pannonie, comme l'a montré H. G. Pflaum, Jupiter depulsor, *Annuaire de l'Inst. Phil. et Hist. orient. et sl.*, XIII, 1953, *Mél. I. Lévy*, p. 445-460.

[115] *CIL*, VIII, 17586.

[116] *CIL*, VIII, 5933; 18199.

[117] *CIL*, VIII, 19121-19123. Il recouvre alors, semble-t-il, Baliddir = « le Seigneur puissant »; cf. *supra*, n. 42.

[118] *BAC*, 1941-42, p. 209 = *Bull. Soc. Hist. Géogr. Sétif.*, II, 1941, n° 38.

[119] *BAC*, 1925, p. CLXXIV.

[120] *BAC*, 1941-42, p. 319-321 et M. Leglay, *Fulgur conditu*, *Libyca*, VII, 1959, p. 101-110.

[121] *CIL*, VIII, 18219.

[122] Voir M. Leglay, *Sat. Afr. Hist.*, p. 233-235.

Terrae Matri Aeracurae Matri deum magnae Ideae [123], alors qu'ailleurs elle est seulement associée à Cérès [124] ou à Nutrix [125]. Quant à Isis, chacun connaît le passage d'Apulée de Madaure, où s'accumulent des identifications qui justifieraient à elles seules sa dénomination de « déesse aux noms innombrables » [126].

Il faut noter que ce syncrétisme d'accumulation a joué aussi en faveur des empereurs et des impératrices. Les principaux bénéficiaires en ont été, semble-t-il, Septime Sévère et Iulia Domna. On sait que sur un relief de l'arc quadrifrons de *Lepcis Magna* [127], sa ville d'origine, l'empereur africain est représenté en Jupiter Capitolin, ou plutôt — si l'on accepte la comparaison proposée par H. P. L'Orange [128] de l'effigie impériale du relief avec le type divin créé par Bryaxis — en Sérapis; mais sans doute est-il plus exact de dire que ce Septime Sévère-Jupiter est de type « sérapidien », conforme à l'iconographie impériale officielle du moment [129]. En effet c'est bien au Jupiter Capitolin qu'est assimilé le tout-puissant fondateur de la dynastie sévérienne dans une inscription du *Vicus Maracitanus* (Ksar-Toual-Zammeul), découverte en 1947-1948 et qui pour la première fois dans l'épigraphie, comme l'a justement noté L. Déroche [130], « identifie de façon aussi résolue les souverains régnants et la triade capitoline ». Il y a d'ailleurs sur le tétrapyle de *Lepcis Magna* une autre représentation de Septime Sévère en Jupiter [131]. Mais il est remarquable qu'à *Lepcis* même un buste de l'empereur, retrouvé au théâtre, le représente cette fois en Hercule [132], ce qui peut s'expliquer à la fois par un héritage de son prédécesseur Commode, dont il s'honorait volontiers d'être le *frater* et par un attachement particulier à l'un des deux dieux-patrons de *Lepcis*. Attachement qu'il portait d'ailleurs aussi bien à l'autre patron — Liber pater-Shadrapa, à côté d'Hercule-Melqart — si l'on en croit une inscription lepcitaine, dans laquelle Liber pater est dit « fils de Jupiter » (*Iouigena*) et en même temps Lare personnel de Sévère (*Lar Seueri patrius*), lui-même qualifié de *Iouigena Sol*, c'est-à-dire « Soleil, fils de Jupiter » [133].

---

[123] *CIL*, VIII, 5524.

[124] *CIL*, VIII, 12332.

[125] *CIL*, VIII 8246, 8247.

[126] *Métam.*, XI, 5; mais on n'insistera pas ici sur Apulée qui, bien qu'africain d'origine, a exprimé des idées et évoqué des rites qui n'ont rien de spécifiquement africain; cf. Plut., *De Is. et Osir.*, 53 : ainsi dénommée, note-t-il, parce que « la divine raison la conduit à recevoir toutes espèces de formes et d'apparences ». Ce syncrétisme isiaque est antérieur au IIe s. : voir en dernier lieu Fr. Dunand, Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique, dans *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, coll. de Strasbourg (9-11 juin 1971), Paris, 1973, p. 79-93.

[127] R. Bartoccini, L'arco quadrifronte dei Severi a Lepcis (Leptis Magna), dans *Africa Italiana*, IV, 1931, p. 80, fig. 18 (la Tyché de Lepcis et la Triade capitoline).

[128] H. P. L'Orange, *Apotheosis in ancient portraiture*, Oslo, 1947, p. 73-86 et fig. 52, 53.

[129] Voir récemment A. M. Mc Cann, *The Portraits of Septimius Severus* (A. D. 193-211) dans *Mem. of the Amer. Acad. in Rome*, XXX, 1968.

[130] Dans *MEFR*, LX, 1948, p. 72-81. Le début de l'inscription est restitué, mais avec certitude, étant donné la suite du texte : [*IOM Septimio Seu*]*ero Aug.*, *Iunoni Reginae Iuliae Domn*[*ae*].

Quant à Iulia Domna, si elle apparaît clairement en *Iuno Regina* aux côtés de Sévère-Jupiter sur l'arc quadrifrons de *Lepcis* [134] et formellement sous ce nom dans la dédicace du *Vicus Maracitanus* [135], il est plus difficile de savoir si dans l'inscription lepcitaine de Q. Fulvius Didabibulianus, elle est assimilée à Junon ou à Cybèle. La lecture est incertaine. Après avoir lu *Iuliae Domnae* / *Aug*(*ustae*) *genetrici* / *orbis terrae* [136], on lit plutôt aujourd'hui : *Iuliae Domnae*/*Aug*(*ustae*) *deae Iunoni*/ *orbis terrae* [137]. On peut effectivement hésiter, l'impératrice ayant été identifiée à l'une comme à l'autre déesse. Ce qui est sûr, c'est qu'à *Lepcis* encore, sur un relief triomphal du Tétrapyle, elle est représentée en *Victoria* tenant une palme [138]. L'assimilation s'explique à la fois par le titre de *mater castrorum* qu'elle portait depuis 197 au moins et par la *Victoria Parthica maxima* du 28 janvier 198, que célébrait précisément l'arc lepcitain [139]. Ailleurs, hors d'Afrique, on trouve Iulia Domna identifiée à *Virgo Caelestis*, à Déméter, à Hestia, à Héra [140].

---

[131] Cf. R. Bartoccini, *ouv. cit.*, p. 96, fig. 64.

[132] G. Caputo, Il teatro di Leptis Magna, dans *Riv. Ital. del Dramma*, V, du 15 sept. 1940, pl. IV, en bas, à droite. Cf. aussi sur les monnaies : F. Gnecchi, *I medaglioni romani*, III, p. 39 : Septime Sévère, Caracalla et Plautilla, 1, pl. CLII, 6 (de 202); H. Mattingly-Sydenham, *Rom. Imp. Coinage*, IV, 1, 1955 (*aureus* de 200/201); H. Mattingly, *Coins of the Rom. Emp. in the Brit. Mus.*, V, 1950, p. 199, n° 184 et note.

[133] *IRT*, 295. Voir le commentaire de J. Guey, Lepcitana Septimiana VI, dans *Rev. Afr.*, 96, 1952, p. 25 sq.; M. Leglay, *La religion romaine*, coll. U2, Paris, 1971, p. 87.

[134] Cf. *supra*, note 127. Sur Julia Domna assimilée à Caelestis, voir J. Toutain, *Bull. Arch. Comité*, nov. 1944, p. XY-XXI.

[135] Cf. *supra*, note 130.

[136] P. Romanelli, *Leptis Magna*, 129; *AE*, 1926, 159; S. Aurigemma, *Afr. Ital.*, III, 1930, p. 80 sq., fig. 3.

[137] *IRT*, 291.

[138] Comme l'a parfaitement reconnu J. Guey, Lepcitana Septimiana VI, dans *Rev. Afr.* 94, 1950, p. 73-80 et pl. VI, 2.

A vrai dire Septime Sévère et Iulia Domna ne sont pas les premiers à bénéficier de telles assimilations divines, loin de là. Pour se limiter à l'Afrique, Auguste triomphe en Neptune sur une intaille de *Thysdrus* (El-Djem) [141]. Et Livie est identifiée à *Iuno* dans une inscription d'Ellès datée du début de notre ère [142]. On pourrait multiplier les exemples.

Mais parvenu à ce point, il faut se poser une question, celle du syncrétisme fonctionnel, où l'on voit des divinités sortir de leurs attributions propres (et initiales ou originelles) pour assurer d'autres fonctions, guérisseuses, fécondantes, tutélaires, pour assurer notamment le « salut » de l'empereur ou de personnes privées. Nous avons déjà noté que Jupiter était qualifié parfois de *salutaris* [143]. Il n'est pas étonnant qu'Esculape [144] et *Bona dea*, forme dérivée d'Hygie [145], assument des responsabilités « salutaires », non plus que Saturne et Caelestis, en tant que dieux omnipotents [146]. Il est plus surprenant de trouver dans une liste des divinités adorées *pro salute Imperatoris* Cérès, Diane, la Lune, Vénus, Mercure, Neptune, les *dii Mauri*. Je sais bien que l'expression *pro salute Imp.* ne doit pas toujours être prise au pied de la lettre et qu'elle n'est souvent que l'expression du loyalisme à l'égard des souverains régnants. Il est cependant remarquable que dans un tel répertoire des noms de divinités reviennent avec insistance et que certaines formules traduisent manifestement des intentions profondément religieuses. Tant il est vrai que pour beaucoup, sinon pour tous, le bonheur des hommes se trouvait lié au « salut » de l'empereur [147].

---

[139] Sur l'importance de cette date, dont le *Feriale Duranum* nous a appris qu'elle commémorait tout à la fois le *dies imperii* de Trajan, la Victoire parthique de Septime Sévère et le *dies imperii* de Caracalla, nouveau Parthique et rénovateur du siècle (28 janvier 98-28 janvier 198), voir J. Guey, 28 janvier 98-28 janvier 198, ou le siècle des Antonins dans *REA*, 1948, p. 60-70. De nombreuses inscriptions africaines célébrèrent la *Victoria Parthica* de 198 : cf. L. Leschi, *Bull. Arch. Comité*, 1941-42, p. 130-133.

[140] Sur Iulia Domna en Cybèle, voir en particulier les monnaies : Mattingly-Sydenham, *RIC*, IV, 1, p. 74; p. 165, n° 562; p. 208, n° 858; p. 210, n° 879. Bibliographie dans L. Déroche, *art. cit.*, p. 75-76, n. 2.

[141] Au Musée de Boston. Voir *BAC*, 1936-37, p. 46 sq. et L. Poinssot, *Rev. Tunisienne*, 33-34, 1938, p. 33-36. Pour d'autres assimilations à Apollon, à Hercule, à Mercure et même à Zeus, voir L. Cerfaux et J. Tondriau, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957, p. 315.

[142] *CIL*, VIII, 16456 = *ILS*, 120 : inscription votive dédiée *Iunoni Liuiae Augusti sacrum* sous le proconsulat de L. Passienus Rufus. Mais il faut peut-être interpréter *Iuno*, comme le féminin de *Genius*, comme on voit sous Caracalla les Arvales sacrifier à la *Iuno Iuliae Domnae* en même temps qu'au *Genius* de l'empereur (*CIL*, VI, 2086, p. 550, ll. 28-29; 2103 , l. 8). Cependant, à l'exemple de l'inscription de Gozzo : *Cereri Iuliae Augustae* (*ILS*, 121), on peut penser aussi à Junon.

[143] *Supra*, note 118.

[144] Pour exemple, à Lambèse : *CIL*, VIII, 2579 à 2589, 2590, 2624.

[145] Dédicace de Lambèse à *Bona dea pro salute recuperata* : *BAC*, 1955-56, p. 123-124.

Ce sont d'ailleurs les mêmes divinités qui sont, dans certains textes, qualifiées de *magnus*, *dominus*, *caelestis*, c'est-à-dire non seulement d'ouraniennes, mais, me semble-t-il, d'universelles (ou, si l'on veut, cosmiques) à savoir Cérès, Diane, Vénus, Mercure, Neptune, Pluton et Liber pater (*Fortuna* et *Victoria*) et naturellement les dieux orientaux. Tels furent, avec Saturne et Caelestis, les grands bénéficiaires des syncrétismes d'assimilation.

II. LES SYNCRÉTISMES D'ASSOCIATION, OU DE JUXTAPOSITION

C'est une autre forme de syncrétisme qui n'est pas moins intéressante, ni chargée d'enseignements que l'autre. Il conviendrait de l'étudier en détail, ce qui n'a, à ma connaissance, jamais été fait.

On peut distinguer plusieurs phénomènes.

1. *Les groupements de divinités associées*, soit dans les textes, soit sur les monuments. Une liste de tels groupements épigraphiques peut assez facilement être établie. Elle montre d'une part une grande variété de types de groupements, qui peuvent s'opérer par affinités, ainsi à Lambèse, où sur la dédicace de l'Asclepieium on trouve juxtaposés *Jupiter Valens*, *Aesculapius* et *Salus*, puis *Silvanus Pegasianus*, protecteur de la légion [148]. Ou par communauté de fonctions, ainsi à Dougga : *Concordia*, *Frugifer*, *Liber pater* et *Neptunus* qui sont les patrons locaux, adorés ensemble dans des temples communs et à part dans leurs sanctuaires parti-

---

[146] Sur cette question, voir *Sat. Afr. Hist.*, p. 245-6, 258.

[147] Comme on le montrera ailleurs dans un travail en préparation.

[148] *CIL*, VIII, 2579 a, b, c.

culiers [149]. Ou encore par origine, ainsi à Sour-Djouab (*Rapidum*), où l'on trouve une dédicace aux *dii deaeque consacrati universi* : *numen Iouis* (le maître du panthéon romain), *Siluanus*, *Mercurius*, *Saturnus* (les dieux africains romanisés), *Fortuna*, *Victoria Caesss.* (divinités impériales), *dii Mauri* (les dieux indigènes) [150]. Il existe naturellement bien d'autres groupements dont l'interprétation est parfois plus difficile. Tout cela serait à voir de près. Remarquons seulement que de tels groupements se multiplient surtout au II^e et plus encore au III^e s.

Les dieux peuvent naturellement être associés sur des monuments. Les plus éloquents sont à cet égard les fameuses stèles de la Ghorfa, documents d'un intérêt exceptionnel pour le sujet qui nous intéresse ici tant par la richesse de leur contenu que par leur date, certaines pouvant remonter à la fin du I^{er} s. Il faut souhaiter qu'un jour prochain elles bénéficient enfin d'une étude complète et globale [151].

2. *Les formules syncrétistes*, telles que :

— *di Augusti*, qui apparaît sous cette forme dès le début du I^{er} siècle, à *Lepcis Magna* par exemple dans une dédicace de Q. Marcius Barea, proconsul d'Afrique en 42 [152]. Plus tard la formule se développe, à *Thugga* par exemple : *dis Aug*(*ustis*) *sacr*(*um*) *GenioThug*(*gae*) *Aescula*[*pio*] *Saluti Victoriae*, c'est-à-dire « aux dieux Augustes et en particulier au génie de Dougga, à Esculape, à Salus, à la Victoire » [153].

— *di omnes* ou *di deaeque omnes*, qu'on trouve tantôt au début de l'invocation, tantôt à la fin, alors que *ceteri dii et deae* ne se trouve naturellement qu'à la fin d'un énumération de divinités [154]. De telles formules se rencontrent dès la fin du I^er^ ou le début du II^e^ siècle pour se multiplier surtout au III^e^ s.

---

[149] Cf. Cl. Poinssot, *Les ruines de Dougga*, Tunis, 1958 et la liste des divinités vénérées dans cette ville dans M. Leglay, *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 207, n. 3 et 4.

[150] *CIL*, VIII, 9195.

[151] Elles sont maintenant dispersées dans divers musées : au Musée du Bardo de Tunis, au Musée du Louvre, au Kunsthistorisches Museum de Vienne et au British Museum. Sur les stèles du Bardo : C. Picard, *Cat. Mus. Alaoui*, pl. CIII-CVIII, Cb. 963-974 et p. 262-265.

[152] *IRT*, 273.

[153] L. Poinssot, *Nouv. Arch. Miss.*, XXI, 1916, p. 4 sq., n° 2.

[154] Voir par ex. les *Indices* de *ILS*, III, 1, p. 522-523. D'autres formules syncrétistes se rencontrent d'ailleurs : ainsi *di superi et inferi* (ex. à Lepcis Magna : *IRT*, 274) ou

— *Caelestes Augusti* ou *Augustae*, formules plus restreintes qui désignent les divinités ouraniennes [155], ou des formules qui se rapportent à un groupe bien déterminé de dieux : ainsi *di omnipotentes* pour désigner parfois Cybèle et Attis [156], ou mieux encore *dii campestres* pour rassembler les dieux d'un établissement militaire [157], ou *dii Mauri* pour dénommer globalement les dieux indigènes d'un groupe ethnique [158]. Ici encore on observe que c'est le II^e^ s. et surtout le III^e^ s. qui se révèlent riches en formules de ce genre. Elles mériteraient — soulignons-le — une étude d'ensemble qui permettrait d'en préciser et la signification profonde et la chronologie.

Il est temps de conclure. D'abord en essayant de déceler une évolution chronologique. Le syncrétisme, tant d'assimilation que d'association, est en Afrique un phénomène très ancien, qui apparaît dès les temps puniques et qui s'est développé ensuite, à la fin de l'époque punique et sous la République romaine dans le prolongement, peut-on dire, des syncrétismes du monde hellénistique et sans doute sous l'influence des doctrines philosophiques qui à partir de la Grèce et de l'Orient se sont répandues autour du bassin occidental de la Méditerranée, et notamment à Carthage et en Numidie. Ralenti au I^er^ s. de notre ère, peut-être sous l'effet de la politique « nationale » d'Auguste (à cet égard diamétralement opposée à la politique universaliste d'un Alexandre le Grand), le mouvement syncrétiste s'est développé en Afrique, comme ailleurs, au II^e^ et au III^e^ s. Il n'y a là rien de très original.

---

di d'une ville : *Dibus Lepcis Magnae* (*IRT*, 275, fin du I^er^ ou début du II^e^ s.). A noter à *Rusguniae* (Cap Matifou), en Maurétanie Césarienne, une dédicace aux *Numina* de tous les dieux, insolite en Afrique (*AE*, 1965, 229).

[155] A *Auzia* notamment dans des textes du III^e^ s. : *CIL*, VIII, 20744-20746.

[156] Voir S. Gsell, *Chron. Afr.*, dans *MEFR*, XV, 1895, p. 44-45. Voir aussi à Sétif, *CIL*, VIII, 8457; à Tiaret : *BAC*, 1904, p. XXIII-XXIV. On rencontre aussi *di conseruatores* (*CIL*, VIII, 10178, 17620, 17621, 17625), *di iuuantes* (17619, 17626).

[157] A Lambèse, ils sont associés à Mars (*CIL*, VIII, 2635). A Lambèse encore : 10760.

[158] Cf. *supra*, n. 38.

Pourtant les syncrétismes dans l'Afrique ancienne présentent une triple originalité. Tout d'abord, par leur ampleur qui n'épargne aucune des divinités vénérées dans ces provinces; par leur multiformité qui crée souvent des situations difficiles à analyser, l'Afrique du Nord se présente vraiment, pour des raisons exposées au début, comme un cas privilégié dans l'Occident romain. Ensuite, alors que des provinces, comme la Syrie par exemple, ont connu un syncrétisme de caractère essentiellement solaire, pour diverses raisons qu'a excellemment exposées H. Seyrig [159], les syncrétismes africains ont évolué, quant à eux, dans un double sens. Mystique et philosophique d'une part : mystique autour des *Cereres*, de Liber et d'Hercule, comme l'a montré G. Picard dans une étude sur le mysticisme africain [160]; philosophique aussi, comme le prouve la belle proclamation de Maxime de Madaure vers 390 : « Il n'existe qu'un Dieu suprême et unique, sans commencement et sans descendance, dont nous invoquons sous des vocables divers les énergies répandues dans le monde, parce que nous ignorons son nom véritable et, en adressant nos supplications séparément à ses divers membres, nous entendons l'honorer tout entier. Grâce à l'intermédiaire des dieux subalternes, ce père commun et d'eux-mêmes et de tous les mortels est honoré de mille manières par les humains, qui restent ainsi d'accord dans leur désaccord ». Ce syncrétisme mystique et philosophique apparaît comme un phénomène propre surtout aux « élites cultivées ». D'autre part, dans un sens magique et « superstitieux »; et ce syncrétisme prédomine dans les milieux populaires. Il faut évoquer ici le monde des amulettes, des *defixionum tabellae*, des invocations contre le mauvais œil par exemple, sur lesquelles et autour desquelles se regroupent toutes sortes de divinités.

Une troisième originalité transparaît bien, me semble-t-il, dans le texte de Maxime de Madaure, mais on la perçoit fortement et d'une manière très concrète à travers toute l'histoire du culte de Saturne.

---

[159] Même en Syrie, le syncrétisme solaire est un phénomène tardif, sans racine dans la religion locale : voir H. Seyrig, La religion palmyrénienne d'après un livre récent, *Syria*, 1935, p. 343-402; Le culte du soleil en Syrie à l'époque romaine, *Syria*, 1971, p. 337-373 = *Ant. Syr.*, n° 95; Le prétendu syncrétisme solaire syrien et le culte de Sol invictus, dans *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris, 1973, p. 147-151.

[160] *CRAI*, 1946, p. 443-466.

C'est la tendance, particulièrement marquée en Afrique, à l'hénothéisme, à la suprématie affirmée d'un dieu qui domine de haut tout le panthéon africain. Il ne me paraît pas douteux que dans ce pays Saturne a dans une large mesure frayé les voies au Dieu des Chrétiens et de loin préparé la victoire du Dieu de l'Islam. Que cet hénothéisme résulte d'une aspiration naturelle, profonde et même fondamentale de l'âme berbère, ne me paraît pas douteux non plus. Malgré le caractère local de son panthéon, la religion phénicienne ne l'a pas contrariée, bien au contraire. Quant aux syncrétismes divers des temps puniques et romains, ils ont largement contribué à son triomphe.

FRANÇOISE DUNAND

LES SYNCRÉTISMES DANS LA RELIGION DE L'ÉGYPTE ROMAINE

En guise d'introduction à ce rapport sur les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine, je voudrais vous rappeler une histoire égyptienne, celle de Satni, qui figure dans un papyrus du Ier siècle de notre ère [1]. Un jour que Satni se tenait sur la terrasse de sa maison avec son fils Senosiris, petit garçon encore, mais déjà plein d'une sagesse au-dessus de son âge, il entendit force lamentations et vit passer, en grande pompe, le cortège funéraire d'un riche; un peu après, il vit encore mener au cimetière un pauvre défunt, tout seul et simplement roulé dans une natte. Or, Senosiris ayant emmené son père dans la « montagne de Memphis », le séjour des morts, grâce à son pouvoir magique, voici que Satni y aperçut un homme qui poussait de grands cris, car le pivot de la porte était fixé dans son œil droit; il y aperçut également un personnage vêtu de fin lin, placé tout près d'Osiris assis sur son trône d'or. Alors, Senosiris révèle à Satni que cet homme, c'est le malheureux enterré sans que personne l'accompagne : ses mérites ont été pesés dans l'au-delà et trouvés plus nombreux que ses méfaits, et comme sa part de bonheur sur terre a été jugée insuffisante, il a été récompensé dans l'au-delà; mais le riche, dont les méfaits l'emportaient sur les bonnes actions, a été condamné à voir planter dans son œil le pivot de la porte de l'Amenti. La conclusion qu'en tire Senosiris, c'est que « celui qui fait le bien sur terre, on lui fait le bien dans l'Amenti; mais celui qui fait le mal, on lui fait le mal. Ces choses ont été établies pour toujours, elles ne changeront jamais ».

Plusieurs commentateurs ont déjà souligné les analogies entre ce récit et la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare [2]; mais ce n'est pas le contenu de ces histoires qui m'intéresse. Si j'ai voulu vous rappeler l'histoire de Satni, c'est qu'elle me paraît signifiante : il est bon, je crois, de souligner que le syncrétisme n'opère pas à sens unique; dans le cas de l'Égypte, s'il est vrai que la religion égyptienne a été profondément influencée, à des étapes et à des niveaux divers, par des religions « conquérantes », il n'est pas moins certain que ses apports à l'univers religieux des Grecs et des Romains sont extrêmement importants, et que le christianisme, lui aussi, a dû lui emprunter un certain nombre de pratiques et de formules, parfois à travers des sources juives, comme c'est le cas sans doute pour l'histoire de Satni que je viens de citer [3].

---

[1] P. Brit. Mus. 1504, publié par F. Ll. Griffith, traduit par G. Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, p. 154-181. Le texte est écrit au revers de deux recueils de pièces officielles, en grec, datées de l'an 7 de Claude; bien entendu, l'histoire est probablement plus ancienne, mais le fait qu'elle a été transcrite à cette époque montre qu'elle devait être populaire dans l'Égypte de la conquête.

[2] Luc, XVI, 19-31.

Lorsqu'on essaie d'étudier les syncrétismes religieux de l'Égypte romaine, une première constatation s'impose et oriente toute la recherche : il ne s'agit pas d'un phénomène nouveau, qu'il faudrait mettre en rapport avec l'arrivée en Égypte d'un peuple conquérant, les Romains, mais d'un héritage, et un héritage à un double niveau : le syncrétisme de l'époque impériale, en Égypte, est l'héritier du syncrétisme de l'époque hellénistique et, par delà ce dernier, des syncrétismes de l'époque pharaonique. Aussi je crois que la première démarche qu'il nous faut tenter, c'est de le confronter à ces syncrétismes antérieurs, de chercher ce qu'il en conserve et s'il s'en différencie.

Pour clarifier la masse des faits qui s'offrent à nous, j'utiliserai la typologie présentée récemment par P. Lévêque [4], typologie qui apparaît une fois de plus comme un instrument bien précieux. Plusieurs des aspects du syncrétisme caractérisés par P. Lévêque se retrouvent dans la religion égyptienne à l'époque impériale; cette diversité ne représente pas une contradiction, mais correspond à divers stades de l'évolution de cette religion dans le temps, et aussi, sans doute, à des niveaux divers dans l'élaboration doctrinale. Pour simplifier encore ma démarche, j'envisagerai les aspects du syncrétisme tout d'abord dans le monde des dieux et des mythes, puis dans un second temps au niveau des formes du culte.

1) La religion égyptienne, à l'époque impériale, présente des aspects de

---

[3] Sur le passage dans le Nouveau Testament de pratiques et d'idées égyptiennes, cf. S. Morenz, *La religion égyptienne*, p. 324-326 (l'allusion aux « charbons ardents » amassés sur la tête de l'ennemi s'expliquerait par un rite égyptien d'expiation; la doctrine de la prédestination proviendrait d'Amenemopé, par l'intermédiaire du Siracide).

[4] Cf. Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine, *Actes du colloque de Strasbourg* (9-11 juin 1971), Paris, PUF, 1973, p. 179-187.

syncrétisme-emprunt; papyrus, inscriptions, textes littéraires attestent la présence dans le panthéon de dieux étrangers, qui sont pour la plupart grecs, ou sont venus du Proche et du Moyen-Orient. Ici un problème se pose, celui de l'*interpretatio graeca*; selon le processus du « syncrétisme-juxtaposition », les dieux égyptiens ont été identifiés à des dieux grecs, et il n'est pas toujours facile de savoir si telle mention d'Athéna ne désigne pas en fait son équivalent égyptien, Neith, plutôt que la déesse grecque; de même le dieu Pan qui possède des sanctuaires dans le désert oriental [5] est sans doute une forme du dieu Min, ou plutôt une figure complexe, le produit d'un amalgame entre Pan et Min. Mais certains cas sont tout à fait clairs : à Oxyrhynchos, en l'an 8/9 de notre ère, il est question dans un papyrus d'une fête d'Héra pour laquelle un artiste est engagé pour une durée de trois jours [6]; à Oxyrhynchos également, à la fin du IIIe siècle p.C., on voit les membres d'un gymnase engager un mime et un rhapsode (*homeristes*) à l'occasion de la fête de Cronos [7]. Or on sait que Héra n'a en principe pas d'équivalent égyptien (sauf à Philae où elle est assimilée à Satis); et le Cronos que célèbrent les membres du gymnase oxyrhynchite avec des pratiques de type grec ne peut guère être un dieu indigène. Des dieux grecs non « assimilés » étaient donc l'objet d'un culte dans l'Égypte romaine [8], de même que d'autres dieux d'origines diverses qui paraissent avoir conservé leur personnalité propre : c'est le cas du dieu cavalier thrace Héron, peut-être représenté sur des monnaies de Thébaïde à l'époque impériale [9]. De même, l'«Aphrodite étrangère », c'est-à-dire la phénicienne Astarté, dont Hérodote écrivait qu'elle avait un sanctuaire à Memphis [10], reçoit toujours un culte dans cette ville à l'époque impériale, au témoignage de Strabon [11]. Il faudrait citer encore Adonis, la Grande Mère des Dieux, Mithra, qui avait un sanctuaire dans la région de Memphis et qui est représenté de façon typiquement syncrétiste sur un bas-relief d'Oxyrhynchos, sous la forme du *Deus Aeternus*, avec une tête léonine ceinte de la couronne radiée, un torse humain ailé et des jambes de bouc, symbole de sa triple nature [12]. Mais il faut bien dire qu'à l'exception de Mithra la plupart de ces dieux étrangers ont été introduits en Égypte soit à l'époque hellénistique, comme Héron, soit même antérieurement : c'est le cas d'Astarté, connue en Égypte depuis le Nouvel Empire. A l'époque romaine, le processus paraît stoppé, ou du moins fortement ralenti, et surtout les dieux romains ne paraissent pas avoir été introduits dans le panthéon égyptien; certains d'entre eux figurent dans des inscriptions ou des papyrus, ainsi Jupiter, Hercule et la Victoire, associés dans une même dédicace émanant de Dioclétien et Maximien [13], Mercure, dans une dédicace de légionnaire à Dakkeh [14], la déesse Rome, dans un papyrus d'Hérakléopolis Magna [15]; mais ce sont des cas exceptionnels; on ne peut absolument pas en conclure que ces cultes étaient diffusés dans les milieux indigènes. Un cas particulier est celui de *Jupiter Capitolinus*, qui avait un temple à Arsinoé sur lequel nous renseigne un papyrus du III^{e} siècle [16]; cependant, même dans ce cas, on peut se demander s'il s'agit d'un dieu purement romain ou d'une figure plus complexe; à l'intérieur du sanctuaire, des formes

---

[5] Les inscriptions grecques de ces sanctuaires ont été publiées par A. Bernand, *De Koptos à Kosseir* (Leyde, Brill, 1972), *Le Paneion d'El Kanaïs : les inscriptions grecques* (Leyde, Brill, 1972).

[6] *P. Oxy*. 731. La solennité a lieu τοῖς ἄστροις Ἥρας ; pour certains commentateurs, il s'agirait de la planète Vénus. Cf. M. Vandoni, *Feste pubbliche e private nei documenti greci* (Milan, 1964), n° 14.

[7] *P. Oxy*. 1025. La fête est qualifiée d'« ancestrale », πάτρωα ἑορτή. Cf. M. Vandoni, *op. cit*., n° 26.

[8] Cf. également le témoignage des lettres privées, où sont assez fréquemment mentionnés des dieux purement grecs comme les Dioscures ou Asklépios; H. I. Bell, Popular Religion in Graeco-Roman Egypt, *JEA*, XXXIV, 1942, p. 82-97.

[9] Cf. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini*, n° 6239, pl. XXXV (Hadrien. Dattari identifie la divinité comme un Hélios à cheval, avec couronne radiée, tenant un uraeus dressé de la main droite); R. S. Poole, *Catalogue of the Greek coins in the Brit. Mus*., *Alexandria and the Nomes*, Coins of the nomes, n° 98 (Hadrien. Hélios (?) à cheval,

---

avec couronne radiée). Héron a pu être identifié en Égypte à Atoum, mais c'est un rapprochement qui paraît assez artificiel; il est aussi représenté en Dioscure sur une fresque de Théadelphie.

[10] II, 112.

[11] XVII, 1, 31.

[12] M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I, p. 81-83, n° 91-101 (Mithreum de Memphis), p. 83-84, n° 103 (relief d'Oxyrhynchos); cf. également L. A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (Leyde, Brill, 1968), pl. VII, 103.

[13] *CIL* III, 22 (environ 233 p.C.). L'inscription commémore l'édification du camp de la 1ère cohorte des Lusitaniens.

[14] *CIL* III, 79 (109 p.C.).

[15] *BGU* 937 (14 février 250 p.C.).

[16] *BGU* 362 (registre des comptes du temple de Jupiter d'Arsinoé; 215 p.C.).

égyptiennes de culte voisinent avec les rites du culte impérial : on y célébrait des fêtes en l'honneur du dieu Nil, du dieu crocodile Souchos, de Karpocrate, avec des processions chaque mois et des illuminations nocturnes (*lychnapsia*), aussi bien que la commémoration de la prise de pouvoir de l'empereur, l'anniversaire de sa naissance, et même l'anniversaire de la fondation de Rome. Cas particulier encore, celui d'Antinoos, divinisé après sa noyade dans le Nil, et qui est incontestablement un apport nouveau au panthéon égyptien; mais, bien que plusieurs papyrus du III^e^ siècle mentionnent des fêtes en son honneur, les « grandes *Antinoeia* »[17], il est difficile de savoir quelle est l'étendue réelle de sa popularité et de son culte. D'autre part, il est fort possible qu'Antinoos, dont on sait qu'il était identifié à Hermès[18], ait été confondu avec un autre dieu dont certaines traditions rapportaient la noyade, je veux dire Osiris lui-même : au cours des dernières fouilles effectuées sur le site d'Antinoé par la mission italienne de S. Donadoni, on a retrouvé, dans les vestiges de la ville hellénistique, une inscription en grec mentionnant le temple d'un dieu en qui il faut certainement reconnaître Osiris sous sa forme de noyé[19]; c'est peut-être bien parce qu'il existait déjà, dans la ville qui précède Antinoé, un culte du « Noyé » qu'Antinoos, noyé lui aussi, a pu être admis au panthéon égyptien.

2) Cet exemple m'amène au deuxième type de syncrétisme représenté dans l'Égypte romaine, le syncrétisme-juxtaposition, ou équivalence. Au V^{e} siècle a.C., il existe déjà un système d'équivalences entre dieux égyptiens et dieux grecs, qu'Hérodote mentionne comme quelque chose de bien connu, d'évident — ce qui permet de penser que ce système a été élaboré à une époque antérieure[20]. S'agit-il vraiment d'un syncrétisme? En fait, on a plutôt l'impression qu'il s'agit de simples correspondances qu'une certaine parenté de fonctions peut parfois justifier, mais

---

[17] *PSI* 199 (203 p.C.); *P. Lond.* III 1164 i, 13-14 (le papyrus est de 212 p.C., mais la célébration des *Antinoeia* évoquée dans ce texte remonte à 190-192 p.C.). M. Vandoni, *op. cit.*, n° 120 et 97.

[18] W. Weber, *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion* (Heidelberg, 1911); sur l'identification Antinoos-Hermès dans le monnayage, cf. G. Blum, *Journ. Intern. d'Arch. et de Numism.*, XIV, 1914, p. 33-70.

[19] Je dois l'information relative à l'inscription d'Antinoé à S. Donadoni (conférence prononcée au Caire, avril 1973).

[20] Cf. des formules comme « les Égyptiens appellent Zeus Amoun » (II, 42), « Isis est celle qu'en langue grecque on appelle Déméter » (II, 59).

qui, dans d'autres cas, paraissent reposer presque uniquement sur le besoin d'établir des généalogies divines cohérentes, si arbitraires soient-elles en réalité [21].

En tout cas, le procédé qui consiste à désigner tel ou tel dieu égyptien par son « équivalent » grec continue d'être employé à l'époque impériale; un exemple nous en est apporté par les proscynèmes des divers sanctuaires de Pan du désert publiés par A. Bernand, celui de l'Ouadi Hammamat, celui d'El Boueib, celui d'El Kanaïs; ils sont adressés en grec à un dieu dont le nom et les qualificatifs sont également grecs : Pan est appelé *χρυσοδότης*, le « donneur d'or » [22], *εὔοδος*, le dieu « de la bonne route », protecteur des chemins du désert. Or les inscriptions de l'Ouadi Hammamat sont gravées sur une paroi rocheuse où sont représentés, en style purement égyptien, plusieurs petits *naoi* décorés de la frise à uræus caractéristique des temples égyptiens et contenant des dieux représentés, eux aussi, à l'égyptienne : Isis et Harpocrate, Ptah et surtout Min, qui est visiblement le dieu principal de l'endroit — ce qui n'a rien de surprenant, son grand centre de culte étant Coptos, à l'entrée de l'Ouadi Hammamat; il figure dans sa pose habituelle, avec sa coiffure à longues plumes, tenant un fléau; derrière lui, sur un petit autel, sont posées des laitues, offrande qui lui est consacrée à l'époque pharaonique, car elle est censée avoir un pouvoir aphrodisiaque [23]. Au Paneion d'El Boueib également, le dieu représenté auprès des proscynèmes grecs, de façon assez maladroite car il s'agit là d'un graffito de pèlerin, est bien le dieu égyptien, avec sa coiffure et sa pose caractéristiques[24]. Ainsi, à l'époque impériale, c'est bien le dieu Min qui est désigné sous le nom de Pan.

---

[21] Cf. l'exemple de Léto, dont Hérodote dit qu'elle est la grande déesse de Bouto (II, 59); or la déesse égyptienne de Bouto est en fait Outo, ou Ouadjet, déesse serpent dont la fonction est à la fois royale et maternelle (en tant qu'incarnation de la royauté de Basse Égypte) et dont aucun document cultuel n'atteste l'assimilation avec Léto. Mais près de Bouto se trouve Chemmis, l'île où est né le jeune Horus, et plusieurs légendes font d'Outo sa nourrice ou même sa mère : Horus étant identifié à Apollon et l'île de Chemmis à celle de Délos, Outo se trouve de ce fait identifiée à Léto, encore qu'il n'y ait apparemment guère de points communs entre ces deux déesses.

[22] Cette épithète lui est décernée au Paneion d'El Boueib; en effet la route d'El Boueib conduisait aux mines d'or de l'Ouadi Fawakhir. Cf. A. Bernand, *De Koptos à Kosseir*, p. 233 (et n° 158, 163, 166, 171, 181).

[23] Ces représentations très soignées doivent remonter aux dernières dynasties indigènes, entre 450 et 350 a.C. A. Bernand, *op. cit.*, p. 74 (citant A. Reinach, Voyageurs et pèlerins de l'Égypte gréco-romaine, I, *BSAA*, 13, 1910, p. 111-150).

Je prendrai un autre exemple tiré du matériel épigraphique, celui d'une inscription funéraire d'Alexandrie, du IIe siècle de notre ère, où un jeune homme originaire de Lycopolis, grec ou égyptien hellénisé, proclame qu'il va désormais servir l'Osiris d'Abydos et habiter « la plaine élyséenne, où l'a conduit Hermès Cyllénien »[25]. Le rapprochement d'Osiris et d'Hermès peut déjà faire penser que c'est en réalité Anubis conducteur des morts qui apparaît ici sous les traits d'Hermès psychopompe et, de fait, Anubis figure sur la stèle, présentant le défunt à Osiris.

De nombreux exemples de ce procédé nous sont fournis par Strabon dans sa description de l'Égypte; ainsi, lorsqu'il indique qu'un culte d'Aphrodite est célébré à Momemphis[26], c'est en fait d'un culte d'Hathor qu'il doit s'agir, car il précise qu'on y entretient une vache sacrée, ce qui est une coutume caractéristique des sanctuaires d'Hathor[27]. De même, ce qu'il appelle le « temple d'Hélios », à Héliopolis[28], ne peut être qu'un temple du dieu solaire, Rê, d'autant plus que, écrit-il, il est construit « à la manière égyptienne »; le « bois sacré d'Apollon », qui se trouve dans la région d'Abydos[29], doit être un lieu de culte d'Horus; l'Aphrodite vénérée à Dendéra[30] est évidemment Hathor : Strabon précise même que « derrière le temple d'Aphrodite il y a un temple d'Isis » — c'est en effet celui qui est situé derrière le grand temple consacré à Hathor; quant au Zeus qui est « le dieu le plus honoré à Thèbes »[31], il faut bien reconnaître en lui Amon, le grand dieu thébain. Enfin, quand Strabon signale la présence à Hermonthis d'un culte d'Apollon et de Zeus[32], il est très probable que le nom d'Apollon désigne en fait Montou, le dieu principal de l'endroit, dieu solaire identifié à Rê, tandis que Zeus désigne Amon, effectivement associé (et parfois même identifié) à Montou à Hermonthis. On peut donc constater que le syncrétisme-juxtaposition, ou équivalence, est bien employé dans l'Égypte romaine; mais toutes les équivalences que je viens de citer sont grecques; ce sont des exemples d'*interpretatio graeca*. En revanche, l'*interpretatio romana* ne s'est guère exercée; on peut citer le cas du Jupiter-Amon-Chnoubis de Philae [33], mais à vrai dire il semble bien que cette *interpretatio romana* repose sur une *interpretatio graeca* antérieure : une inscription de l'île de Séhel, sous Ptolémée Évergète II, est adressée à Chnoubis-Ammon, Satis-Héra, Anoukis-Hestia, ainsi qu'à d'autres dieux grecs (Dionysos, Cronos, Hermès) sous des noms égyptiens [34]. Le parallèle n'est pas tout à fait exact; il n'en reste pas moins que l'équivalence entre dieux romains et dieux égyptiens apparaît comme très exceptionnelle.

---

[24] A. Bernand, *op. cit.*, p. 224 (n° 145) et pl. 75.

[25] W. Peek, *Versinschriften*, 1090 = *Grabgedichte*, 306; E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, n° 73.

[26] Strabon, XVII, 1, 22. Momemphis serait situé dans le Delta, entre Schédia et Memphis.

[27] Un papyrus d'époque ptolémaïque mentionne la vache sacrée entretenue dans le sanctuaire d'Hathor-Isis, à Memphis; cf. *BGU* 1216 (110 a.C.).

[28] Strabon, XVII, 1, 27.

[29] XVII, 1, 42.

[30] XVII, 1, 44.

[31] XVII, 1, 46.

[32] XVII, 1, 47.

3) Le type de syncrétisme que P. Lévêque dénomme syncrétisme-crase ou amalgame me semble être représenté également dans la religion égyptienne, à l'époque impériale, mais dans des cas limités, et sans que ce phénomène revête autant d'ampleur que dans les exemples qu'il cite (syncrétisme créto-mycénien, gréco-romain, gallo-romain...). Il le définit en effet comme « un mélange de deux religions faisant apparaître un ensemble différent de ses deux parties constituantes ». Je ne suis pas sûre qu'on puisse affirmer que, du mélange des religions grecque et égyptienne, à l'époque hellénistique, soit née une véritable « religion gréco-égyptienne »; les exemples cités plus haut sont des cas d'emprunts ou d'équivalences plutôt que de fusion de figures divines; de même, sur le plan cultuel, il n'apparaît pas que des « liturgies gréco-égyptiennes » se soient formées : le culte purement égyptien qui est célébré dans les grands sanctuaires coexiste avec les formes grecques du culte du souverain, par exemple, ou du culte des dieux grecs. Les choses sont peut-être

---

[33] Une dédicace remontant aux règnes de Septime Sévère et Caracalla, sous le préfet d'Égypte Subatianus Aquila, et commémorant la découverte près de Philae de « nombreuses et grandes colonnes », est adressée à *Jupiter Optimus Maximus Hammon Chnoubis* et à *Juno Regina* (*CIL* III, 75; vers 203 p.C.).

[34] *OGIS* 130 (probablement avant 163 a.C.; la reine nommée serait Cléopâtre II) : dédicace d'Hérodès, fils de Démophon, de Bérénikè, archisomatophylaque et stratège, et des *Basilistai* de Séhel.

différentes au niveau de la religion populaire; pratiques grecques et pratiques égyptiennes ont pu fusionner ou tout au moins se rencontrer, par exemple dans les sanctuaires oraculaires où la pratique grecque de l'incubation paraît s'être largement diffusée dans les milieux populaires égyptiens.

Cependant le panthéon égyptien, aux époques hellénistique et romaine, me paraît présenter des cas précis de syncrétisme-amalgame; j'en citerai deux : celui d'Isis et celui de Sarapis. Ces cas sont trop connus pour qu'on s'y attarde; je rappellerai seulement que l'Isis hellénistique et romaine, tout en conservant les éléments typiquement égyptiens de sa personnalité ancienne, est devenue une figure nouvelle, en empruntant leurs attributs et leurs fonctions à des déesses grecques auxquelles elle a été identifiée, Déméter, Aphrodite, Tyché ou Némésis [35]. Quant à Sarapis, c'est évidemment un produit typique du syncrétisme-amalgame : égyptien par son nom et par son origine [36], il est grec par l'aspect qui lui a été donné et qui l'apparente à Zeus ou à Hadès; dans son culte, il semble bien que coexistent des pratiques grecques comme l'incubation guérisseuse et des pratiques égyptiennes. Mais alors que le culte d'Isis est largement diffusé dans toutes les couches de la population, grecque et indigène, celui de Sarapis, à l'époque hellénistique, paraît n'avoir touché que des milieux assez restreints : les dédicaces qui lui sont adressées émanent presque toujours de Grecs, le nombre de ses sanctuaires, dans la *chora*, est très peu élevé. En revanche, à l'époque impériale, il semble bien que son culte soit devenu beaucoup plus populaire : ses sanctuaires sont plus nombreux, son nom se retrouve fréquemment dans l'onomastique (Sarapion, Sarapammon deviennent des noms banals), et on verra des Romains lui adresser des dédicaces sous le nom de Zeus

---

[35] Même si on admet que ces assimilations ont été facilitées par le fait que dès l'époque pharaonique la figure d'Isis a un caractère syncrétiste; cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I, (Leyde, 1973), p. 80 sq. Sur les aspects d'Isis à l'époque pharaonique, cf. M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches* (Berlin, 1968).

[36] Il est bien établi maintenant qu'il est l'héritier de l'Osiris-Apis de Memphis; cf. P. M. Fraser, Two Studies on the cult of Sarapis in the Hellenistic world, *Opusc. Athen.* III, 1960, p. 1-54, et Current problems concerning the early history of the cult of Sarapis, *ib.*, VII, 1965, p. 23-45. Cf. aussi J. E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies* (EPRO 25, Leyde, Brill, 1972).

Hélios Sarapis [37]. Mais si on a bien ici deux exemples de syncrétisme-amalgame, c'est encore à l'époque hellénistique qu'ils se sont formés, et les apports reçus par ces deux figures divines leur viennent de la religion grecque. Je ne pense pas que l'on puisse déceler, à l'époque impériale, des exemples nouveaux de syncrétisme-amalgame dans lesquels auraient joué un rôle des éléments empruntés à la religion romaine. C'est bien à l'époque impériale qu'apparaît, à Hérakléopolis Magna, un dieu « nouveau », Herméraklès, dont J. Schwartz a élucidé la nature et l'origine [38]; mais il s'agit ici encore d'un fait de syncrétisme grec préparé par un syncrétisme égyptien antérieur, et sur lequel l'influence romaine semble avoir bien peu de part. Si on peut admettre, au moins en ce qui concerne quelques cultes, l'existence d'une religion gréco-égyptienne, produit d'un syncrétisme-amalgame, il me paraît tout à fait certain qu'il n'existe pas de religion « égypto-romaine ».

4) En revanche, je crois qu'on peut constater, dans l'Égypte romaine, le développement d'un syncrétisme-hénothéisme — qui a d'ailleurs fait son apparition dès l'époque hellénistique, mais sans avoir encore l'ampleur qu'il aura à l'époque romaine; ce processus a pour résultat une sorte de simplification du panthéon, une même divinité réunissant désormais les attributs et les fonctions qui appartenaient auparavant à une multitude d'autres dieux. C'est encore l'exemple d'Isis qui me paraît être un des plus probants. Dès la fin de l'époque hellénistique, le caractère hénothéiste d'Isis est affirmé dans le 1^er^ hymne d'Isidoros, à Madinet Madi, qui s'adresse à elle en ces termes : « Tu es, toi seule, toutes les déesses que les peuples nomment par d'autres noms » [39]. Mais c'est surtout à l'époque impériale dans la « litanie d'Oxyrhynchos », du II^e^ siècle p.C., qu'est développée cette affirmation : Isis y est présentée comme étant l'objet d'un culte non seulement dans toutes les villes d'Égypte, mais dans toutes les régions du monde connu, de l'Italie jusqu'à l'Inde et de l'Arabie au Pont-Euxin, et cela sous les aspects et les

---

[37] Cf. l'inscription dédicatoire du Sarapieion de Louqsor, *Orientalia*, 20, p. 456 (127 p.C.); la dédicace d'un naos à Sarapis au Gebel Dokhan, près de Myos Hormos, *SB* 8320 (an 2 d'Hadrien).

[38] J. Schwartz, Herméraklès et le syncrétisme religieux en Égypte romaine, *ASAE*, XLVII, 1947, p. 223-247.

[39] Madinet Madi, I, 23-24; cf. F. Dunand, Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique, dans *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, p. 79.

noms les plus divers : ainsi elle est appelée Athéna dans le nome saïte, Aphrodite à Hermoupolis, Maia à Athribis, Agathè Tychè à Bousiris, Héra à Tanis; hors d'Égypte, elle est désignée comme Léto en Lycie, Dictynne en Crète, Atargatis à Bambykè, Séléné en Thessalie, Nanaia à Suse, Déesse Syrienne chez les Phéniciens, Hécate en Carie, Astarté à Sidon [40]... Dans bien des cas, aucun document cultuel ne confirme ces données, et la litanie d'Oxyrhynchos, document de caractère arétalogique, ne cherche probablement pas à donner une vue précise de l'extension du culte isiaque; mais ce qui est tout à fait remarquable, c'est que, dans chacun des pays évoqués, la déesse assimilée à Isis est toujours la « grande déesse » du pays, la figure prédominante du panthéon [41]; c'est donc une façon d'affirmer que partout Isis est la grande déesse par excellence. Le fait qu'elle incarne en sa personne la multiplicité des figures divines est résumé en une formule assez frappante de la litanie qui l'appelle « la belle essence de tous les dieux » [42].

Dans l'Égypte romaine, la prédominance d'Isis — mais aussi d'autres dieux de son cycle, Osiris, Sarapis et surtout Harpocrate, le dieu enfant — se manifeste très nettement dans les documents de son culte, textes épigraphiques ou papyrologiques et monuments figurés. Je prendrai un exemple, particulièrement intéressant du fait qu'il ressort non pas du culte officiel des temples, mais de la piété populaire, celui des figurines de terre cuite à représentations religieuses. Très nombreuses à l'époque romaine, ces terres cuites étaient placées soit dans les maisons, soit dans les tombes, et reflètent bien les mentalités et les préoccupations religieuses des communautés rurales du Fayoum, dont la plupart sont originaires. Or, dans ce matériel très abondant, les figures d'Isis et d'Harpocrate (et dans une mesure bien moindre celles de Sarapis) sont absolument prédominantes; d'autres divinités égyptiennes, en particulier Bès, ou grecques, comme Athéna, Aphrodite, sont également représentées, mais les chiffres n'ont rien de comparable [43].

---

[40] *P. Oxy*, 1380, 30, 35, 39, 51, 59-60, 78-79, 82, 100-101, 103-104, 105-106, 106-107, 113, 116-117.

[41] Ce procédé est déjà employé dans les hymnes d'Isidoros, Madinet Madi, I, 15-22.

[42] *P. Oxy*, 1380, 126-127 : *θεῶν πάντων τὸ καλὸν ζῷον.*

[43] Ainsi on remarquera que, dans l'importante collection de terres cuites gréco-égyptiennes du Musée de Berlin (publiées par W. Weber, *Die ägyptisch-griechische Terrakotten*, Berlin, 1914), 159 figurines se rattachent au cycle isiaque (Isis, Sarapis,

D'autre part, il faut mettre encore au compte de la tendance prononcée à l'hénothéisme l'adoption, dans le culte de Sarapis en particulier, de formules du type *εἶς θεὸς Σάραπις* ou *εἶς Ζεὺς Σάραπις*[44], dont l'origine serait à rechercher, selon S. Morenz, dans la théologie d'Amon à l'époque ramesside[45]. D'autres divinités peuvent également bénéficier de ces formules hénothéistes; ainsi, une amulette trouvée en Égypte et datant d'environ 100 p.C., porte la représentation de trois dieux, un Bait hiéracocéphale, une Hathor à tête de grenouille et un serpent ailé, Akori, avec au revers la légende suivante, en grec : « Un est Bait, une est Hathor, une est Akori; une seule force leur appartient. Salut à toi, père du monde, salut à toi, dieu trimorphe »[46]. Ce document me paraît extrêmement intéressant, dans la mesure où il comporte non seulement la formule hénothéiste du type *εἶς θεός*, mais également une conception trinitaire du dieu unique; cette notion remonterait également, selon Morenz, à la théologie d'Amon; a-t-elle exercé une influence sur la théologie chrétienne et la formation du dogme trinitaire, il est assez tentant de le penser[47].

Peut-on admettre que le développement incontestable de l'hénothéisme dans l'Égypte romaine ait eu pour conséquence une véritable unification religieuse? Je crois qu'en fait on en est assez loin; parallèlement à la concentration des pouvoirs et des fonctions sur quelques divinités comme Isis ou Harpocrate, on assiste, à l'époque romaine, à une prolifération de dieux secondaires, dont l'aire d'influence est en général limitée : Triphis, la déesse-lionne d'Athribis, Kolanthès à Akhmim, Antaios,

---

Harpocrate), tandis que 84 se répartissent entre 18 divinités différentes (parmi lesquelles 18 Bès, 3 Nil, 1 Souchos, 11 Athéna, 12 Aphrodite, 5 Dionysos, 2 Hélios...). Ce n'est là qu'un exemple parmi d'autres; l'étude des figurines à représentations religieuses des musées du Caire et d'Alexandrie, ainsi que d'autres musées ou collections particulières, permet de faire des constatations analogues.

[44] Cf. O. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion* (Tübingen, 1919), p. 17 sq., p. 24-30. On a trouvé de telles formules à Rome, en Syrie, en Espagne et peut-être en Bretagne; ce sont là des témoignages de la diffusion, à l'époque impériale, et en particulier à partir de la 2^{e} moitié du II^{e} siècle, de l'image syncrétiste de Sarapis, devenu divinité universelle, associé ou identifié à Zeus Hélios.

[45] S. Morenz, *La religion égyptienne*, p. 326 (cf. aussi p. 193-194).

[46] *IG* XIV, 2413, 6; cf. O. Weinreich, *op. cit.*, p. 28; W. Spiegelberg, *ARW*, 21, 1922, p. 225-227; S. Morenz, *op. cit.*, p. 326.

[47] Je renvoie sur ce point à la communication de J. Leclant, *supra*, p. 10 sq.

plus ou moins identifié à Zeus Hélios Sarapis, à Antaiopolis, Pramarrès au Fayoum... [48]. En outre, Strabon atteste le développement des cultes d'animaux dont certains, dit-il, sont honorés dans toute l'Égypte; on connaît sa description du lac sacré d'Arsinoé, où les prêtres nourrissent un crocodile apprivoisé, incarnation du dieu Souchos, protecteur du Fayoum [49]. D'autre part, on ne peut parler d'unification religieuse en ce sens qu'à l'époque impériale plus encore peut-être qu'aux époques précédentes il faut distinguer plusieurs niveaux dans la pratique et probablement dans la conscience religieuses; une distance assez considérable sépare la religion « savante » des temples de la religion populaire; une autre distance apparaît entre les manifestations publiques, officielles du culte et les formes que prend la piété personnelle. La religion officielle s'est-elle appauvrie et sclérosée, selon la thèse de Morenz, en face d'une religion personnelle qui conserverait toute sa vigueur? Cela n'est pas certain; les textes des temples romains d'Égypte témoignent souvent d'une recherche très poussée dans l'élaboration de systèmes mythiques; on constate une sorte d'« effervescence » des idées religieuses, en particulier sous Domitien et sous Trajan, avec création de textes nouveaux, témoignant d'un syncrétisme approfondi à l'intérieur de la religion égyptienne [50]; la litanie d'Oxyrhynchos, de son côté, apparaît également comme un spécimen du travail théologique auquel se consacraient certains milieux sacerdotaux. Mais, d'un autre côté, il ne faut sans doute pas opposer radicalement la religion « savante » des temples à la religion personnelle et populaire; les textes de Philae en sont un exemple; si les inscriptions hiéroglyphiques du temple présentent d'Isis une image complexe, produit d'une théologie élaborée, les graffiti en langue grecque, de leur côté, en donnent une image simplifiée, réduite à ses éléments essentiels, mais qui va dans le même sens; toutes les épithètes grecques qui la qualifient ont leurs correspondants dans les textes égyptiens : elle est appelée *κυρία* = la Dame, *μεγάλη* ou *μεγίστη* = la Grande, *σώτειρα* = la Protectrice; ainsi, il n'y a pas de discordance entre l'Isis des théologiens et celle des fidèles; c'est la même image qui s'impose partout [51].

---

[48] Sur ces divinités et leur culte à basse époque, cf. H. Bonnet, *RÄRG.*

[49] Strabon, XVII, 1, 38.

[50] Je dois des indications sur l'activité des sanctuaires égyptiens, dans le domaine théologique, entre la fin du 1er et le début du IIe siècle p.C., à A. Gutbub; cf. sa publication des *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo* (Le Caire, IFAO, 1973).

Je voudrais maintenant, mais de façon plus brève, envisager les aspects du syncrétisme au niveau des manifestations cultuelles; ce n'est pas que ce domaine soit mal connu, au contraire; la documentation est naturellement bien plus abondante que dans toutes les autres provinces de l'empire. Mais je crois qu'on est très vite amené à constater qu'à l'époque romaine comme à l'époque hellénistique il n'y a guère eu d'interpénétration des formes cultuelles égyptiennes et grecques — et à plus forte raison romaines. Je laisse de côté délibérément le problème du culte impérial; c'est, bien entendu, un élément important de la religion égyptienne à l'époque romaine, mais qui joue sur le plan politique davantage que sur le plan strictement religieux. Je crois cependant que, de toutes façons, le culte impérial n'est pas apparu en Égypte comme une institution nouvelle; il a pris tout naturellement la suite du culte des Ptolémées [52], de même que sur les bas-reliefs des temples les figurations des empereurs accomplissant les principaux actes du culte ont remplacé celles des Lagides dans l'exercice, tout théorique, de leurs fonctions.

Ainsi, en ce qui concerne les formes cultuelles, il faut distinguer plusieurs types de cultes qui coexistent sans se confondre. Dans les sanctuaires égyptiens, le culte continue d'être célébré selon ses rites traditionnels; il a conservé l'opposition caractéristique entre le service journalier, activité strictement réservée aux prêtres, destinée à assurer dans le temple, maison du dieu, la permanence de la vie divine, et la fête publique, qui est l'occasion pour les fidèles de manifester leur piété à l'égard de la divinité dont la face leur est alors révélée. Bien entendu, c'est là une vue très schématique; d'un culte à l'autre, à l'intérieur même de la religion égyptienne, il faudrait distinguer des rituels différents. Ces formes traditionnelles du culte égyptien ont été officiellement reconnues par les Romains, au point que la réglementation minutieuse qui les concerne est placée sous le contrôle de l'administrateur civil qu'est l'idiologue [53]; c'est lui qui est chargé de veiller à ce que les membres du clergé n'enfreignent pas les interdits rituels et de percevoir les amendes qui leur sont imposées en cas de manquement à leurs obligations. Ce caractère officiel des cultes indigènes apparaît dans le monnayage, non seulement à Alexandrie, mais dans les nomes, à partir de Domitien, ce qui fait que des divinités purement locales reçoivent ainsi une consécration officielle; d'autre part, on peut voir des empereurs, à l'occasion de passages en Égypte, cautionner les dieux égyptiens en rendant visite à leurs temples : c'est le cas de Vespasien, d'Hadrien, de Caracalla [54]. Cela explique que, dans les rituels des sanctuaires égyptiens, l'empereur joue le rôle qui avait été auparavant celui des pharaons, puis des souverains lagides; ainsi à Esna, dans le rituel de la fête de la naissance royale, on peut voir le dieu Khnoum, maître d'Esna, s'adresser à l'empereur en ces termes : « Combien belle est ta venue pacifique, Roi du Sud et du Nord, seigneur des Deux Pays, Autokrator Kaisar, fils de Rê seigneur des couronnes, Trajan-le-préservé! Tu es un enfant parfait, achevé en tous ses membres, un jouvenceau qui jamais ne périra... ». Et l'empereur est censé répondre : « Combien beau est ton visage, Khnoum-Rê seigneur d'Esna! Ton fils chéri, Pharaon vivant à jamais, te salue !... » [55].

---

[51] Cf. F. Dunand, *Culte d'Isis*, I, p. 158-159.

[52] Dès l'an 13/12 a.C., le culte d'Auguste est institué à Philae; cf. la dédicace de son temple, *IGR*, I, 1294.

[53] Cf. les règlements concernant le clergé et ses activités contenus dans le *Gnomon de l'Idiologue* (*BGU*, V, 1, éd. par W. Schubart, Berlin, 1919).

A côté de ces formes de culte indigène en quelque sorte cautionnées par le pouvoir, subsistent des formes de culte grec, officiellement reconnues elles aussi : le *Gnomon de l'Idiologue* mentionne des sanctuaires grecs, où certains réglements sont différents de ceux des sanctuaires égyptiens [56]; plusieurs papyrus d'époque romaine et byzantine mentionnent des fêtes en l'honneur d'Asklépios, Hestia, Héra et Cronos [57].

---

[54] Sur la visite de Vespasien au temple de Sarapis, cf. Suétone, *Vespasien*, 7; sur celle d'Hadrien, cf. J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'empire*, p. 228-238; sur celle de Caracalla, cf. Dion Cassius, 77, 15, 6; J. Schwartz et P. Benoit, Caracalla et les troubles d'Alexandrie en 215 p.C., *EPap*, VII, p. 17 sq.; J. Schwartz, Note sur le séjour de Caracalla en Égypte, *CE*, XXXIV, 1959, p. 121 (J. Schwartz signale qu'un papyrus, *SB* 4275, daté du 11 mars 216 p.C., qualifie Caracalla de φιλοσέραπις).

[55] S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna* (Le Caire, IFAO, 1962), p. 196-198.

[56] *Gnomon*, § 86 : dans les sanctuaires grecs, il est permis aux laïcs de participer à la *komasia*, alors que, dans les sanctuaires égyptiens, cela leur est interdit (*Gnomon*, § 94); mais on ne sait si cette interdiction est valable pour tous, ou ne concerne que certaines catégories de la population; dans l'Égypte ancienne, il ne semble pas que les fidèles aient été exclus des processions.

[57] *Stud. Pal.* XX, 85 (époque byzantine) : fêtes d'Asklépios; P. *Osl.* 77 (169-176 p.C.) : fête d'Hestia (cette fête paraît liée au culte impérial; le document où elle est

Les Romains ont-ils introduit en Égypte des formes de culte spécifiquement romaines? Nous en possédons quelques rares exemples; j'ai cité tout à l'heure la célébration de l'anniversaire de la fondation de Rome qui avait lieu au temple de Jupiter d'Arsinoé [58]; dans un papyrus de Tebtynis daté de 100 p.C., un vétéran de l'armée romaine demande à son fils de lui envoyer dix coqs « pour les Saturnalia » [59]. Mais on ne possède aucun renseignement sur la célébration de ces fêtes, ni sur le public auquel elles s'adressaient; il est probable qu'elles étaient réservées aux citoyens romains résidant en Égypte et que de ce fait elles ne pouvaient servir à diffuser la religion romaine dans les milieux indigènes.

Quant aux rites funéraires, si importants en Égypte, il ne semble pas qu'ils présentent des traces de syncrétisme. A. Bataille, dans ses recherches sur les *Memnonia,* a montré que les pratiques funéraires employées dans la région thébaine, à l'époque romaine, restent purement égyptiennes [60]; si on constate alors une certaine décadence dans ces pratiques — les tombes sont construites presque en surface, en matériaux peu solides; la momification est moins soignée, le mobilier funéraire très restreint —, ce fait est dû à l'appauvrissement de la région thébaine et à la nécessité de se contenter de solutions économiques plutôt qu'à une quelconque hostilité des Romains. D'ailleurs il est bien évident que des non-Égyptiens n'hésitaient pas à se faire enterrer selon les coutumes égyptiennes; il y a des Grecs, et même des Romains, parmi les défunts dont les portraits, remplaçant les anciens masques en cartonnage, ornaient les momies du Fayoum à l'époque romaine [61]. Et sur les étiquettes de momies, à côté de formules pieuses d'origine égyptienne comme « ton âme vit » ou « qu'Hathor te donne du pain », on trouve des formules grecques comme « ne t'afflige pas » ou « personne n'est immortel » — ce qui est d'ailleurs quelque peu contradictoire avec les croyances égyp-

---

mentionnée est un calendrier du culte impérial, probablement de l'époque de Marc-Aurèle); *P. Oxy.* 731 (8/9 p.C.) : fête d'Héra; *P. Oxy.* 1025 (fin III^{e} siècle p.C.) : fête de Cronos. M. Vandoni, *op. cit.,* n° 53, 12, 14, 26.

[58] Cf. *supra,* p. 155 et n. 16.

[59] *P. Fay.* 119.

[60] A. Bataille, *Les Memnonia* (Le Caire, IFAO, 1952), p. 181 sq., p. 287-288.

[61] Cf. tout un groupe de portraits d'officiers de l'armée romaine, datés du début du règne d'Hadrien à la fin de celui d'Antonin le Pieux, Kl. Parlasca, *Mumienporträts* (Wiesbaden, 1966), p. 84-85.

tiennes [62]. D'autre part, dans plusieurs inscriptions funéraires grecques d'époque impériale, on voit figurer la fameuse formule du *refrigerium*, qui se retrouve à la même époque dans des inscriptions grecques et latines de Rome : « Qu'Osiris te donne l'eau fraîche », avec la variante « qu'Isis te dispense l'eau sainte d'Osiris » [63]. Ceux qui, Grecs ou Romains, employaient cette formule se référaient à une croyance très ancienne en Égypte, la croyance selon laquelle, dans l'au-delà, l'âme peut souffrir de la faim et de la soif; c'est pourquoi, dans des inscriptions funéraires égyptiennes, à l'époque pharaonique, on voit déjà le mort réclamer : « Donne-moi de l'eau courante à boire » [64]. Il semble donc bien que, dans le domaine des pratiques et des croyances funéraires, les éléments égyptiens aient largement prédominé, quels que soient les emprunts, apparemment assez formels, que certaines inscriptions funéraires font à la mythologie ou à la littérature grecque. Mais ici encore il n'y a visiblement pas de changement important par rapport à l'époque hellénistique.

En revanche, il est une forme de culte qui connaît dans l'Égypte romaine un développement qu'elle n'avait certainement pas à l'époque hellénistique, et qui est un terrain d'élection du syncrétisme : je veux parler des mystères. C'est une question assez controversée, et que je ne peux aborder ici que dans ses grandes lignes. Il me paraît certain que l'Égypte hellénistique ne connaissait pas les mystères au sens grec, ou gréco-romain, du terme; les cérémonies qu'Hérodote désigne comme étant des *mysteria* doivent être en fait des cérémonies correspondant à ces « drames sacrés » qui étaient représentés en Égypte depuis le Moyen Empire au moins pour célébrer la succession royale ou commémorer la passion d'Osiris. Certaines de ces cérémonies pouvaient s'accompagner de rites « secrets », réservés aux prêtres, mais elles ne comportaient pas de cérémonie initiatique; il n'y est jamais question de futurs initiés qui auraient à passer par une série d'épreuves pour accéder à une vie nouvelle [65]. Par contre, dans la Rome impériale étaient célébrés des mystères égyptiens comportant une cérémonie initiatique; c'est celle que décrit Apulée au livre XI des *Métamorphoses*. Ces mystères étaient également célébrés, à l'époque impériale, en Grèce et en Asie Mineure, et divers documents attestent qu'ils l'étaient aussi dans l'Égypte romaine : plusieurs textes de Plutarque évoquent les mystères d'Isis et d'Osiris en employant le terme significatif de *télétè* [66]; un texte tardif, mais fort intéressant, d'Héliodore mentionne la participation d'initiés à la fête du Nil, à Syène [67]; on peut citer encore un texte de Rufin qui, décrivant le Sarapieion d'Alexandrie, indique qu'il s'y trouve des *adyta*, c'est-à-dire des constructions souterraines servant à des cérémonies secrètes [68]. Je rappellerai également que dans la litanie d'Oxyrhynchos Isis est appelée τελεία et μύστις, c'est-à-dire « initiatrice », « déesse des mystères » [69].

---

[62] Formules citées par A. Erman, *La religion des Égyptiens* (Paris, 1952), p. 470.

[63] Cf. E. Bernand, *Inscriptions métriques*, n° 47, 52; T. D. Neroutsos-Bey, *L'ancienne Alexandrie*, p. 94, n° 5. Même formule dans des épitaphes romaines, *IG*, XIV, 1488, 1782; *Bull. com.* 1933, p. 211-15; *CIL*,VI, 20616.

[64] Cf. S. Schott, *Chants d'amour de l'Égypte ancienne* (trad. P. Krieger), p. 150-152.

Plus significatif encore que ces textes de caractère plus ou moins littéraire, un papyrus d'Oxyrhynchos du III^e siècle p.C. a conservé le texte de ce que son éditeur a appelé le « serment des Sarapiastes »; c'est la formule selon laquelle un myste jure de garder secrets les mystères qui lui ont été révélés et d'honorer le « père » qui l'a initié [70]. A vrai dire, le texte n'indique pas de façon précise qu'il s'agit des mystères d'Isis et d'Osiris-Sarapis; mais le « père », l'initiateur, s'appelle Sarapion, le héraut, *hiérokéryx*, s'appelle Kanopos : on est certainement dans un contexte religieux égyptien. Ce qui est plus curieux, c'est la formule du serment, qui débute ainsi : « Au nom du dieu qui a séparé la terre du ciel, la lumière des ténèbres, le jour de la nuit, l'ordre (*kosmos*) du chaos, la vie de la mort, la génération de la corruption » ... Il semble donc bien (comme le fait remarquer l'éditeur) que des influences juives — et d'autres encore, stoïciennes en particulier — se soient exercées sur les mystères égyptiens de l’époque impériale; l’assimilation de Sarapis au dieu des Juifs est d’ailleurs attestée par les papyrus magiques; je rappellerai également une inscription de Tarraconnaise, du III^e^ siècle p.C., qui présente la formule d’acclamation *εἷς Ζεὺς Σέραπις ’Ιαώ*[71]. Si le papyrus d’Oxyrhynchos atteste l’existence d’un syncrétisme judéo-égyptien au niveau des mystères célébrés en Égypte à l’époque impériale, les éléments essentiels de ces derniers n’en sont pas moins, très probablement, empruntés aux mystères grecs. Certains rites peuvent bien être d’origine égyptienne; la notion même d’union, voire d’identification aux dieux, le désir d’échapper, grâce à cette identification, à l’angoisse de l’au-delà, sont également répandus dans l’Égypte pharaonique : c’est le fondement des rites funéraires. En revanche, me paraissent typiquement grecs la notion d’élection de l’initié, objet privilégié de la faveur divine, et surtout son engagement dans une vie nouvelle, une vie pure, consacrée au service de la déesse, comme celle-ci le prescrit au héros des *Métamorphoses*[72]. C’est là, je crois, ce qui caractérise les mystères égyptiens de l’époque impériale, tels que les décrit Apulée : il ne s’agit plus d’une promesse générale, indifféremment offerte à tout fidèle, et que la stricte observance des rites suffirait à garantir, mais d’une relation personnelle et volontairement assumée entre l’homme et la divinité à laquelle il se voue.

---

[65] Sur le problème des « mystères » égyptiens, cf. F. Dunand, Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine, à paraître dans les *Travaux du Centre d'Histoire des Religions de Strasbourg*, vol. 2 (sous presse).

[66] Plutarque, *De Daedalis Plataeensibus*, 1, ap. Eusèbe (Hopfner, *Fontes*, p. 266-267); cf. aussi *De Iside*, 27.

[67] Héliodore, *Éthiopiques*, IX, 9.

[68] Rufin, *Hist. Eccles.* XI, 23.

[69] *P. Oxy.* 1380, 32-33, 110-111.

[70] *PSI* X, 1162. Cf. A. Momigliano, *Aegyptus*, XIII, 1938, p. 179-186.

Enfin, se rattachant, quoique de façon marginale, aux formes cultuelles, les pratiques magiques de l’époque impériale, et les croyances qu’elles expriment, reflètent un syncrétisme foisonnant, plus développé et plus riche encore qu’aux époques précédentes. Les papyrus magiques, grecs ou démotiques, de l’époque impériale évoquent des figures divines, des événements mythiques d’origines très diverses; la même diversité apparaît au niveau des rites et des pratiques, au niveau également des figurations : je rappellerai ces « mains panthées », si caractéristiques de la coexistence, dans l’univers magique, de dieux et de symboles divers[73]. Le fondement de cette magie est peut-être égypto-grec, mais elle fait des emprunts à l'Iran, voire à la Babylonie : le nom d'Éreškigal figure dans des papyrus magiques [74]. Et ce qui est surtout frappant, c'est que bien des éléments paraissent empruntés à la religion juive : les noms de Iao, Sabaoth, les noms des archanges se rencontrent fréquemment parmi les noms magiques; un recueil de recettes magiques et de formules d'invocation s'intitule « Livre sacré de Moïse, secret, appelé 'le 8e' ou 'le saint' » [75]; dans le contexte magique, Iao peut même être identifié à Seth, incarnation des forces mauvaises, comme symbole de la conciliation des contraires [76].

---

[71] *CIL*, II, Suppl. 5665. *’Ιαώ* est l’une des transcriptions grecques du tétragramme hébraïque (cf. plusieurs textes d’Origène, *In Ps*. II, 4, *In Joa*. II, 1, *Contra Cels*. VI, 32).

[72] Cf. les exhortations d’Isis à Lucius, Apulée, *Métamorphoses*, XI, 6. F. Dunand, *art. cit*. (*Travaux du Centre d’Histoire des Religions de Strasbourg*, 2).

[73] Sur les mains panthées (en rapport avec le culte de Sabazios), cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechische Religion*, II, p. 631 et pl. 13, 3 a-b.

Ainsi, il me semble que, mise à part la tendance marquée à l'hénothéisme, mis à part le développement de certaines formes rituelles caractéristiques comme les mystères, les syncrétismes religieux, dans l'Égypte romaine, ne présentent pas de véritable nouveauté; les processus syncrétistes ont été amorcés à l'époque hellénistique, sinon même plus tôt. Si des forces de renouvellement se manifestent, c'est à l'intérieur même de la religion égyptienne, grâce au travail d'élaboration théologique qui s'effectue dans les grands sanctuaires. En revanche, la religion des conquérants romains paraît n'avoir rien apporté à celle du peuple conquis; elle n'essaie pas non plus de s'assimiler cette dernière; et, en ce sens, on peut dire que la dynamique du mouvement syncrétiste, dans l'Égypte romaine, a subi un ralentissement, sinon même un arrêt.

Pour rendre compte de ce ralentissement, je crois qu'il faut poser le problème de l'utilisation du syncrétisme, c'est-à-dire celui des milieux où il s'est formé et a été développé, celui également des milieux qui l'ont accueilli et pratiqué.

Ici encore, il faut essayer d'analyser la fonction des syncrétismes dans l'Égypte pharaonique, puis hellénistique, pour mieux comprendre ce qu'elle est devenue dans l'Égypte romaine. Il n'est pas du tout dans mes intentions de nier la dimension proprement religieuse des syncrétismes de l'Égypte ancienne, que J. Leclant a si justement rappelée [77]. Cette dimension est présente, incontestablement, dans la conscience des prêtres qui élaborent ces synthèses, et aussi dans celle des fidèles qui s'adressent si naturellement à un dieu qu'ils ressentent comme unique, au moment où ils le prient, quelle que soit par ailleurs la multiplicité de ses formes. Mais il n'en est pas moins vrai que le processus syncrétiste pouvait servir les intérêts d'une caste sacerdotale divisée par les rivalités opposant les uns aux autres les sanctuaires et leur clergé. Il me paraît bien évident que le procédé, constamment employé dans l'Égypte ancienne, qui permet d'assimiler telle ou telle divinité locale à de grands dieux connus dans toute l'Égypte ou même simplement à d'autres divinités locales, est un moyen non seulement de rehausser le prestige de la première, mais également d'accroître sa zone d'influence, sa « clientèle » de fidèles — et du même coup d'augmenter les ressources du sanctuaire et de son clergé; peut-être est-ce également un moyen d'attirer sur le temple la faveur royale. A l'époque hellénistique, des motivations analogues continuent certainement d'exister; mais des facteurs nouveaux interviennent : le syncrétisme entre dieux grecs et dieux égyptiens apparaît comme une tentative, de la part du clergé, d'intéresser les hommes au pouvoir, le roi et ses hauts fonctionnaires, à la religion égyptienne, afin d'en tirer des avantages substantiels. Ainsi peut s'expliquer le comportement de Manéthon, représentant du haut clergé « rallié » au pouvoir lagide, et son rôle dans l'élaboration d'une religion syncrétiste centrée sur la figure de Sarapis; dans le décret de Canope se traduit tout à fait clairement une politique sacerdotale qui s'efforce de faire coïncider les intérêts de la religion égyptienne (et de ses desservants) et ceux du roi et de la famille royale [78]. Ce syncrétisme de propagande ne s'exerce pas seulement au niveau des milieux dirigeants; il est probable que le clergé s'est également efforcé d'intéresser à la religion égyptienne la masse des Grecs vivant en Égypte. En effet, si, à l'époque hellénistique, on voit de nombreux Grecs installés soit à Alexandrie, soit dans la *chora*, adresser offrandes et dédicaces à des dieux égyptiens plus ou moins hellénisés, c'est peut-être, dans bien des cas, par un mouvement spontané; mais on sait de manière indubitable que dans certains milieux sacerdotaux un effort a été fait pour apprendre aux Grecs à mieux connaître la religion égyptienne : dans le IV^e hymne de Madinet Madi, Isidoros, l'auteur des hymnes, affirme que, s'étant renseigné sur les légendes relatives au dieu Pramarrès (objet d'un culte dans le Fayoum, en particulier à Dimê), il les a écrites (en grec) afin de les faire connaître aux Grecs [79]. Et le même personnage, dans le I^er hymne, énumère, visiblement à l'intention de fidèles grecs, les noms qu'Isis reçoit hors d'Égypte (Astarté, Artémis, Nanaia, Léto, Héra, Aphrodite, Hestia...) tout en proclamant que les Égyptiens sont seuls à connaître son « vrai » nom [80]. La personnalité de cet Isidoros demeure mal connue et on ne sait s'il s'agit d'un Grec d'Égypte ou d'un Égyptien hellénisé; dans le premier cas, il faudrait admettre que des Grecs ont pu se faire, auprès de leurs compatriotes résidant en Égypte, les agents d'une propagande en faveur de dieux égyptiens fortement marqués par les influences grecques. Mais il est également fort possible qu'Isidoros appartienne au clergé du sanctuaire de Madinet Madi et qu'il s'efforce d'attirer à ses dieux une clientèle étrangère [81].

---

[74] Cf. le « Grand Papyrus magique de Paris », BN suppl. gr. 574, 1417 (K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, I, IV, p. 120); P. Brit. Mus. CXXI, 897 (*PGM* II, VII, p. 39). Sur l'emploi du nom magique Éreškigal, cf. Preisendanz, Dans le monde de la magie grecque, *CE*, X, 1935, p. 339; F. Sbordone, Iside Maga, *Aegyptus*, 26, 1946, p. 136 sq.

[75] P. Leid. J 395, 343-344 (*PGM* II, XIII, p. 105).

[76] *ARW*, XXX, 1933, p. 34 sq.

[77] Cf. J. Leclant, Points de vue récents..., *supra*, p. 6.

---

[78] Cf., dans le décret de Canope, le rappel du vieux mythe de l'« œil de Rê » à propos de la mort de la jeune princesse Bérénice, et l'assimilation de cette dernière à la déesse Hathor, fille de Rê : des fêtes identiques seront célébrées pour l'une et pour l'autre, *OGIS* 56 (239/8 a.C.), l. 55-58.

Si le syncrétisme a pu être l'instrument d'une politique sacerdotale, il a certainement été utilisé aussi comme instrument d'une politique royale, bien qu'il ne soit pas toujours possible de déceler — sauf dans un cas exceptionnel comme celui de Sarapis — de quelle manière, directe ou non, s'exerce l'intervention du pouvoir. Dans l'Égypte ancienne, on en a des exemples que je me contenterai de citer, parce qu'ils sont bien connus : la tentative d'Aménophis IV d'imposer un syncrétisme hénothéiste centré sur la figure du dieu Aton [82] se situe à la fois sur le plan religieux et sur le plan politique; la concentration des pouvoirs et des fonctions sur la figure d'Amon, pendant tout le Nouvel Empire et surtout sous la XXI^e^ dynastie, est à la fois cause et conséquence de l'importance qu'il a prise sur le plan politique à partir du moment où des rois d'origine thébaine se sont emparés du pouvoir en Égypte; il apparaît bien dans ce cas que le processus syncrétiste sert à la fois les intérêts du clergé et ceux de l'État. Sous les Lagides, l'utilisation politique du syncrétisme est tout aussi évidente; j'ai rappelé tout à l'heure l'exemple de Sarapis : même s'il est assez douteux que Soter, puis Philadelphe aient réellement cherché à opérer une fusion, sur le plan religieux, des populations grecque et indigène par l'intermédiaire du culte de Sarapis, il n'en est pas moins vrai qu'ils ont dû comprendre, eux-mêmes et leurs successeurs, l'intérêt, voire la nécessité d'une «coexistence pacifique» entre Grecs et indigènes; et il est certain que le développement de processus syncrétistes favorisait cette coexistence, en facilitant l'adoption par les Grecs de dieux égyptiens hellénisés et en amenant les Égyptiens à reconnaître leurs dieux dans ceux des vainqueurs. Ainsi, du point de vue du pouvoir, le syncrétisme religieux a pu apparaître comme un instrument de pacification. C'est un rôle analogue que joue, je crois, le processus d'assimilation des souverains macédoniens aux divinités égyptiennes, qui est bien, lui aussi, un fait de syncrétisme : lorsque plusieurs souveraines, Arsinoé II, Bérénice II, Arsinoé III, Cléopâtre VII, sont identifiées à Isis; lorsque le roi lui-même est qualifié de « nouvel Horus, fils d'Isis et d'Osiris » [83], c'est un moyen de rendre leur pouvoir plus authentique et plus crédible, de le faire mieux accepter par leurs sujets. Et il semble bien qu'au III^e^ et encore au début du II^e^ siècle le clergé égyptien, qui alors recherche l'alliance avec le pouvoir, ait lui-même contribué à accréditer cette image « syncrétiste » du roi-dieu : c'est le décret du synode de Memphis qui salue en Ptolémée Épiphane le « dieu, né d'un dieu et d'une déesse, Horus, fils d'Isis et d'Osiris ». Ainsi, le syncrétisme a pu être utilisé par le pouvoir royal comme moyen d'action sur les masses à différents niveaux, soit directement, grâce au culte des souverains, soit indirectement, en utilisant l'influence sur les milieux indigènes d'une caste sacerdotale qui, de son côté, avait tout intérêt à mettre en évidence auprès du pouvoir à la fois sa fidélité et les services qu'elle pouvait lui rendre.

---

[79] Madinet Madi, IV, 38-39 : *αὐτὸς ἐγὼ παντ' ἀναγραψάμενος ἑρμήνευσ' Ἕλλησι.* L'hymne a dû être rédigé au I^er siècle a.C., le temple ayant été consacré sous Soter II.

[80] Madinet Madi, I, 15-24.

[81] C'est également à cette époque, et même plus tôt, que des Égyptiens, prêtres ou non, vont porter leurs dieux hors d'Égypte : cf. l'exemple du « prêtre de Memphis », Apollonios, qui introduit à Délos le culte de Sarapis (F. Dunand, *Culte d'Isis*, II, p.86 sq.; III, p. 138 sq.). Il n'est pas sûr, cependant, qu'un tel comportement s'explique par une volonté propagandiste; la diffusion du culte d'Isis et de Sarapis hors d'Égypte a dû se faire tout d'abord à l'intention des Égyptiens installés en terre étrangère avant de toucher des milieux non-égyptiens.

[82] S. Morenz, *op. cit.*, p. 196-198. On peut sans doute déjà parler d'hénothéisme à propos de la tentative d'Aménophis IV; cf. la formule qui définit le nouveau dieu : « Rê-Horakhti qui triomphe à l'horizon en son nom de Shou, qui est Aton » (S. Morenz, *op. cit.*, p. 197; J. Leclant, Points de vue récents..., *supra*, p. 10).

---

[83] Sur l'identification de plusieurs souveraines lagides à Isis, cf. J. Tondriau, Les souveraines lagides en déesses au III^e^ siècle av. J.-C., *ÉPap*, 1948, p. 1-15; Princesses ptolémaïques comparées ou identifiées à des déesses (III^e^-I^er^ s. av. J.-C.), *BSAA*, 1948, p. 12-33; sur l'identification du roi à Horus, cf. décret de Memphis (*OGIS* 90, l. 10, 26); cf. aussi J. Tondriau, Rois lagides comparés ou identifiés à des divinités, *CE*, 1948, p. 127-146.

En va-t-il de même à l'époque impériale? En réalité, il faut tenir compte d'un contexte nouveau, dans lequel les rapports du pouvoir et du clergé, du pouvoir et de la population indigène sont tout différents de ce qu'ils étaient à l'époque hellénistique. Il faut constater tout d'abord que la propagande en faveur de dieux égyptiens hellénisés continue de s'exercer dans certains milieux sacerdotaux; un assez bon parallèle avec l'hymne d'Isidoros est fourni par un papyrus d'Oxyrhynchos [84] qui contient un récit à la louange d'Asklépios-Imhotep, c'est-à-dire de cet ancien vizir du roi Djéser, divinisé sans doute sous la XXVI^e^ dynastie et objet d'un culte très populaire, et que les Grecs avaient identifié à Asklépios parce qu'il était devenu à basse époque un dieu guérisseur. Or dans ce récit, qui se présente comme la traduction d'un écrit égyptien très ancien « redécouvert » sous Nectanébo, le « traducteur » proclame en ces termes l'objectif qu'il s'est fixé : « Toute langue grecque racontera ton histoire, tout (homme) grec vénérera le fils de Ptah, Imouthès... En tout lieu s'est répandue la puissance salvatrice du dieu » [85]. Il y a donc, dans ce texte, une volonté évidente de prosélytisme, et cela en faveur d'un des produits typiques du syncrétisme-juxtaposition égypto-grec : le dieu est appelé, dans ce récit, tantôt « Imouthès, fils de Ptah », tantôt « Asklépios, fils d'Héphaïstos ».

Mais ce que l'on peut se demander, c'est dans quelle mesure le clergé indigène, à l'époque impériale, a encore un rôle à jouer, et quelle utilisation il pourrait faire, éventuellement, du phénomène syncrétiste. Depuis la conquête romaine, le clergé a perdu une bonne partie des prérogatives et des pouvoirs qu'il avait reconquis au cours du II^e^ et du I^er^ siècle a.C.[86];

---

[84] *P. Oxy.* 1381 (II^e^ siècle p.C.).

[85] *P. Oxy.* 1381, 198-202, 215-218.

[86] Surtout depuis 118 a.C., date de la série d'ordonnances de Ptolémée VIII Évergète II destinées à ramener la paix et l'ordre en Égypte après une longue période d'anarchie en Thébaïde et même en Basse Égypte, où le mécontentement des travailleurs a pris la forme d'une grève généralisée; cf. Cl. Préaux, Esquisse d'une histoire des révolutions égyptiennes sous les Lagides, *CE*, XI, 1936, p. 545 sq. Les concessions que le roi fait alors au clergé s'expliquent sans doute par la crainte de voir ce dernier

en effet, son autonomie a disparu : tous les temples d'Égypte sont placés sous le contrôle d'un administrateur, l'idiologue; les prêtres ne sont plus que des fonctionnaires rétribués par l'État — parfois avantageusement [87]; mais les richesses parfois immenses des temples ne sont plus sous leur contrôle. D'autre part, les synodes ne se réunissent plus, ce qui ne veut pas dire que les contacts soient interrompus d'un sanctuaire à l'autre; mais les prêtres ne peuvent plus utiliser ces assemblées pour compter leurs forces face à un pouvoir qui sans doute se méfie d'eux; l'interdiction des synodes par le pouvoir romain doit ainsi s'expliquer par les mêmes motifs que celle des assemblées druidiques en Gaule [88]. Les règlements exposés dans le *Gnomon de l'Idiologue*, qui date de l'époque d'Antonin le Pieux, indiquent une stricte compartimentation à l'intérieur de la caste sacerdotale, les diverses catégories se voyant interdire l'accès à des fonctions autres que celles qui leur sont assignées, qu'elles soient religieuses ou civiles; la séparation est encore plus rigoureuse entre le clergé et les laïcs, qui ne sont même pas admis à prendre part aux processions. Peut-être faut-il voir là une tentative pour isoler le clergé, et c'est compréhensible, si on pense à l'influence qu'il avait sur la population indigène, à l'époque hellénistique, et au rôle qu'il a joué alors dans certaines révoltes de caractère nationaliste, en particulier en Haute Égypte [89]. Il me semble donc que, à l'époque impériale, le clergé égyptien, mis en tutelle par le pouvoir, ne peut ni s'opposer à lui efficacement, ni en attendre des avantages évidents. Les empereurs peuvent, bien entendu, contribuer à la construction des temples — effectivement, dans presque tous les grands temples d'Égypte on a continué à travailler sous la domination romaine, jusqu'au

---

s'engager dans des mouvements insurrectionnels aux côtés des masses paysannes, et par le besoin de s'en faire un allié. Le texte des ordonnances de 118 est publié et traduit dans le recueil de M. Th. Lenger, *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*, p. 128 sq., n° 53.

[87] Cf. le *Gnomon de l'Idiologue*, § 79 : le prophète touche 1/5e des revenus du temple auquel il est attaché. Il est vrai que le prophète est dans une situation privilégiée par rapport aux autres desservants, dont le niveau de vie ne s'élève guère au-dessus de celui des travailleurs agricoles ou industriels (mais qui, à la différence de ceux-ci, jouissent du moins d'une sécurité de l'emploi).

[88] Cf. M. Clavel-Lévêque, Le syncrétisme gallo-romain, structures et finalités, *Praelectiones Patavinae* (Rome, 1972), p. 113-115.

[89] Cl. Préaux, art. cit., *CE*, 1936, p. 530-531, 549-550; P. W. Pestman, Harmachis et Anchmachis, deux rois indigènes du temps des Ptolémées, *CE*, XL, 1965, p. 158 sq.

II^e^ et même au III^e^ siècle p.C.[90]; mais c'est en principe la caisse des temples qui subventionne ces travaux, aidée parfois par des associations privées. De toutes façons, le clergé n'en retire guère de bénéfices.

De leur côté, les conquérants romains semblent ne s'être guère souciés d'implanter leurs cultes en Égypte ni d'en favoriser l'assimilation avec les cultes indigènes : nous avons vu tout à l'heure que l'*interpretatio romana* n'avait pratiquement pas joué. On pourrait penser que, dans la mesure où ils trouvaient, en arrivant en Égypte, un syncrétisme déjà constitué, le syncrétisme gréco-égyptien, il leur était facile de l'utiliser et de faire ainsi l'économie d'un nouvel effort d'assimilation. Mais je ne crois pas que cette réponse soit suffisante; il semble bien en fait que, tout en reconnaissant officiellement la religion égyptienne, en subventionnant les dépenses du culte et en rémunérant les prêtres, afin de mieux exercer un contrôle sur eux et sur leurs activités, le pouvoir romain n'ait pas cherché à utiliser à son profit le moyen d'action que pouvait représenter, qu'avait représenté à l'époque hellénistique le syncrétisme religieux.

Mais ce n'est que par l'étude des milieux qui, à l'époque impériale, ont reçu et pratiqué le syncrétisme, que l'on peut arriver à une évaluation plus juste de son importance et de sa fonction. Ces milieux ne sont pas toujours bien connus, et la dispersion de la documentation est telle que l'on ne peut envisager aucune vue d'ensemble. Mais on peut prendre une série d'exemples, et essayer de voir la signification qui s'en dégage. Il apparaît tout d'abord, et c'est un fait constant, que la majorité des fidèles dont nous possédons des dédicaces ou que nous connaissons par des papyrus, qu'ils s'adressent à des dieux égyptiens ou à des dieux hellénisés, ou bien à des figures complexes, produits du syncrétisme-amalgame, ces fidèles à qui le syncrétisme était destiné et par qui il a été diffusé, sont des Grecs ou des Égyptiens hellénisés, mais cela n'a rien d'étonnant, étant donné le nombre relativement faible de Romains en Égypte. Or ces Grecs et ces Égyptiens hellénisés sont habitués de longue date à pratiquer une religion « syncrétiste »; quelle signification a-t-elle pour eux, il est bien difficile de le savoir; en tout cas, si le processus syncrétiste a été utilisé à l'époque hellénistique pour favoriser la coexistence entre des ethnies différentes, cet objectif n'a plus guère de raison d'être à l'époque romaine, du moins dans la *chora*. Mais les cas les plus intéressants et les plus significatifs sont ceux des militaires ou fonctionnaires romains qui inscrivent dédicaces et proscynèmes dans les sanctuaires de dieux typiquement syncrétistes, bien qu'à des niveaux différents, comme Pan, Imhotep-Asklépios ou Isis. Je voudrais prendre deux séries d'exemples; la première sera tirée de recueils d'inscriptions représentant la totalité du matériel épigraphique d'un sanctuaire; dans ce cas, la place des Romains [91] dans le culte peut être évaluée de façon précise, par rapport aux autres ethnies; la deuxième série comprendra des exemples isolés, mais qui n'en sont pas moins, dans certains cas, tout à fait significatifs.

---

[90] Des travaux sont encore accomplis au temple d'Esna sous les Sévères et juqu'au milieu du III^e^ siècle.

Parmi les inscriptions relevées dans le sanctuaire de Pan (c'est-à-dire l'égyptien Min) de l'Ouadi Hammamat et publiées par A. Bernand [92], on relève un certain nombre de personnages portant les *tria nomina* (6 sur 185 inscriptions) ainsi que d'autres portant simplement un prénom, ou un gentilice, ou un surnom latin (une quarantaine), en général dans des transcriptions grecques; mais ils sont en très petit nombre par rapport aux noms grecs et surtout aux noms égyptiens. La plupart d'entre eux sont des soldats, comme il est naturel sur cette route de Koptos à Kosseir, qui permettait les échanges entre le Nil et la Mer Rouge; c'est l'armée romaine qui entretenait cette route, aidée d'une main-d'œuvre égyptienne. Les témoignages les plus intéressants sont peut-être les proscynèmes de Publ. Juventius Agathopous, affranchi de Publ. Juventius Rufus, directeur des mines d'émeraude, de topaze et de toutes les carrières d'Égypte; cet affranchi, qualifié d'« administrateur général », devait surveiller les travaux de l'Ouadi Hammamat [93]. Dans les inscriptions du Paneion d'El Kanaïs, également publiées par A. Bernand, on peut relever celle du soldat Crispinus (une partie de son nom est mutilée), de la 1ère cohorte des Lusitaniens, qui raconte avoir reçu l'ordre en songe de célébrer le banquet de Sarapis[94]; quelques autres dédicaces, dans le même sanctuaire, émanent également de soldats romains.

---

[91] J'emploie ce terme de « Romains », à défaut de terme plus précis, sans lui donner un sens ethnique, ni même un sens juridique (celui de « citoyen romain »); je désigne de cette façon à la fois ceux qui sont porteurs de noms romains et ceux qui sont en Égypte, à des titres divers, et quelle que soit leur origine ethnique, les agents du pouvoir de Rome.

[92] Cf. *supra*, p. 154 et n. 5.

[93] A. Bernand, *De Koptos à Kosseir*, n° 39 et 41 (14 et 18 p.C.).

Dans un contexte bien différent, celui des inscriptions grecques du temple d'Hatshepsout, à Deir el-Bahari, publiées par A. Bataille[95], la proportion des « Romains » par rapport aux autres clients du sanctuaire est encore beaucoup plus restreinte. Il s'agit d'un petit sanctuaire oraculaire installé dès l'époque hellénistique dans le sanctuaire d'Hatshepsout et consacré à une triade de dieux guérisseurs, Asklépios-Imhotep, Hygie (probablement identifiée à Thouéris) et Amenhotep, fils de Hapou. La clientèle est en majorité locale, et en majorité indigène (mais hellénisée : les proscynèmes sont écrits en grec); beaucoup de noms sont d'origine thébaine ou hermonthite. Mais il y a aussi quelques Grecs parmi les visiteurs, et peut-être une Romaine : une femme porte le nom bizarre de Faustorina[96]. De plus, un fonctionnaire et un soldat y ont laissé des traces de leur passage : le fonctionnaire est le stratège Celer, qui est venu dans le temple en 123, peut-être alors qu'il était en tournée officielle[97]; étant allé rendre visite au Colosse de Memnon, ce personnage y a laissé une inscription indiquant qu'il était venu dans la région pour « consulter l'oracle et faire acte d'adoration »[98] — cet oracle est évidemment celui du sanctuaire d'Hatshepsout; et il est inattendu de voir un haut fonctionnaire de l'administration romaine s'intéresser à un culte aussi populaire et indigène que celui d'Amenhotep, fils de Hapou. Le soldat que je viens de mentionner est un nommé Athénodoros qui se dit *tesserarius* de la 1ère *vexillatio* en garnison à Coptos; l'inscription qu'il a fait graver dans le sanctuaire relate un miracle dont il aurait été favorisé par les dieux qu'il était venu consulter[99]. Son action de grâce débute par l'invocation suivante : « Salut, enfant de Phoibos, Asklépios, salut, Aménothès », ce qui est une formule assez étonnante; visiblement le soldat Athénodoros n'a pas l'impression de se trouver en présence de dieux égyptiens.

---

[94] A. Bernand, *Le Paneion d'El Kanaïs*, nº 59 bis (entre 180 et 193 p.C.) : *τὸ συνπόσιον ποίησαι τοῦ κυρίου Σεράπιδος*. *Symposion* n'est pas l'expression habituelle; le terme technique le plus souvent employé est celui de *klinè*.

[95] A. Bataille, *Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir el-Bahari* (Le Caire, IFAO, 1951).

[96] A. Bataille, *op. cit.*, nº 114.

[97] A. Bataille, *op. cit.*, nº 123-124. Une visite d'inspection de Celer s'expliquerait du fait qu'il y a eu d'importants travaux sur la rive gauche du Nil, depuis la fin du règne de Trajan (mais on ne sait pas si Celer était stratège du nome hermonthite).

[98] A. et E. Bernand, *Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon* (Le Caire, IFAO, 1960), nº 23 (30 juin 123 p.C.).

[99] A. Bataille, *op. cit.*, nº 126.

Un troisième recueil m'a paru également intéressant pour l'étude des « clientèles » de sanctuaires : c'est celui des inscriptions romaines de Philae, publié par E. Bernand [100]. E. Bernand a relevé, dans l'onomastique des pélerins, beaucoup de noms grecs, dont certains doivent être portés par des indigènes, des noms égyptiens, et un petit nombre de noms latins (une trentaine pour plus de 171 inscriptions). Ces derniers ne sont pas toujours accompagnés de la mention de leur qualité; cependant, un certain C. Julius Secundinus se dit *beneficiarius* du préfet d'Égypte [101]; deux Romains qui ont laissé leurs noms dans le sanctuaire en l'an 2 a.C., L. Trebonius Oricula et C. Numonius Vala, paraissent avoir été des personnages importants; le second, légat de Varus, mourut en même temps que lui en Germanie [102]. D'autre part, un certain nombre de fonctionnaires de l'administration romaine, et naturellement de soldats, figurent parmi les « pélerins » : l'épistratège de la Thébaïde sous Auguste [103] et, peut-être au cours de la même visite, le stratège de l'Hermonthite et du Latopolite [104], le stratège du Tentyrite, à la fin du Ier siècle a.C.[105], le stratège de Philae (85/86 p.C.) [106]. Parmi les militaires, on peut noter Junius Sabinus, qui s'est arrêté avec son détachement en revenant de combattre les barbares [107], et aussi la femme d'un centurion de la 1ère cohorte Flavia Cilicum, qui a dû venir à Philae pendant que son mari était en garnison à Syène [108]. Je relève également la dédicace à Isis, en l'an 8 p.C., d'un thiase comprenant trois personnages aux noms grecs et deux aux noms romains [109] : les thiases où se rencontraient des gens d'ethnies diverses ont pu faciliter l'adoption par les Romains de cultes égyptiens. Mais l'inscription la plus intéressante est celle de C. Cornélius Gallus [110], premier préfet d'Égypte, adressée « aux dieux ancestraux (θεοῖς πατρῴοις) et au Nil secourable ». Les trois colonnes d'hiéroglyphes, de part et d'autre de la stèle, énumèrent les noms de deux triades, Osiris, Isis, Horus, et Khnoum, Satis, Anoukis : ce sont eux les « dieux ancestraux » auxquels Gallus rend hommage et qu'il remercie, avec une ironie sans doute inconsciente, de lui avoir permis de conquérir la Thébaïde. Ainsi les représentants du pouvoir romain qui ont rendu visite au sanctuaire de Philae sont essentiellement des fonctionnaires et des soldats; encore les premiers viennent-ils surtout dans les débuts de la conquête; il semble que par la suite leurs visites se soient faites plus rares [111].

---

[100] E. Bernand, *Les inscriptions grecques et latines de Philae*, II, Haut et Bas Empire (Paris, CNRS, 1969).

[101] *Ib.*, no 300.

[102] *Ib.*, no 147.

[103] *Ib.*, no 135.

[104] *Ib.*, no 136.

[105] *Ib.*, no 149.

[106] *Ib.*, no 162.

[107] *Ib.*, no 159 (époque d'Auguste).

[108] *Ib.*, no 178 (entre 197 et 217/8 p.C.).

[109] *Ib.*, no 157.

Après ces témoignages collectifs, je voudrais citer quelques cas individuels, mais malgré cela significatifs. Celui du vétéran L. Bellenus Gemellus tout d'abord : probablement originaire d'Égypte, il est revenu s'y établir après ses années de service; il possède un domaine important près d'Euhéméria, ainsi que d'autres domaines dans plusieurs villages; or on voit par sa correspondance qu'il célèbre à la fois des fêtes romaines, les Saturnalia, et des fêtes typiquement gréco-égyptiennes, celles d'Isis et d'Harpocrate [112]. Militaire encore, mais en exercice celui-ci, un autre Gemellus, Valerius Gemellus, en garnison à Coptos au II^e^ siècle, écrit à son frère qu'il a fait pour lui le proscynème « auprès de la chevelure qui est à Coptos » [113] : il s'agit d'une précieuse relique, la chevelure d'Isis, que, selon une tradition rapportée par Plutarque [114], la déesse aurait coupée à Coptos en signe de deuil en apprenant la mort d'Osiris. Le geste du soldat n'a sans doute pas une grande portée; mais il témoigne au moins d'un certain intérêt, ne serait-ce que de curiosité, à l'égard de la religion égyptienne. On peut noter encore le proscynème à Isis de Proclus, chiliarque de légion, à Silsileh, vers 117 p.C.[115]; le proscynème à Isis myrionyme de Phanios Severos, hekatontarque, au Gebel Dokhan, en 137/8 p.C....[116] On pourrait sans doute relever bien d'autres témoignages, qui vont du simple proscynème de soldat à la dédicace d'un sanctuaire par un fonctionnaire impérial ou un familier de l'empereur : parmi celles-ci, je citerai la dédicace à Isis du stratège du Tentyrite, Ptolémaios, fils de Panas, effectuée à Dendéra pour l'empereur — Auguste — en 12 p.C.[117], l'inscription commémorative de la restauration du Sarapieion de Louqsor, effectuée à ses frais par C. Julius Antoninus, des décurions honoraires, en 127 p.C., adressée à Zeus Hélios le Grand Sarapis, pour l'empereur Hadrien [118]; sous Hadrien encore, la dédicace de deux naoi à Zeus Hélios le Grand Sarapis, effectuée pour le salut et la victoire de l'empereur par Épaphroditos Sigérianos, qualifié de *Καίσαρος δοῦλος* [119].

---

[110] *Ib.*, n° 128 (17 avril 29 a.C.).

[111] Des proscynèmes de soldats romains se trouvent dans la cour du temple de Kalabsha, adressés au dieu nubien Mandoulis, probablement identifié à Apollon; d'autres ont été retrouvés à Abou Dirwah, près de Dakkeh, lieu de culte d'Hermès-Thoth (H. Bonnet, *RÄRG*, art. Talmis, Dakke; sur les inscriptions grecques et latines d'Abou Dirwah, cf. A. Bernand et A. Ali, *Gebel Abou Derouah*, Le Caire, Centre de Documentation Égyptologique). Je n'ai pas pu évaluer leur importance, ni leur contenu.

[112] *P. Fay.* 117 (108 p.C.), 118 (110 p. C.).

[113] *P. Karanis* (Michigan VIII) 502.

[114] *De Iside*, 14.

De ce matériel relativement abondant, que faut-il conclure? Tout d'abord que, à part quelques visiteurs occasionnels, la majorité des « Romains » (ou plutôt des représentants, à des degrés divers, du pouvoir romain), sont des gens qui se trouvent en Égypte en service commandé. Le fait d'avoir des tournées d'inspection à faire dans la région thébaine ou dans celle de Philae, le fait d'être en garnison à Coptos ou à Syène les ont mis en contact avec des cultes qu'ils n'auraient peut-être pas pratiqués spontanément [120]. Mais je crois qu'il y a une différence à faire entre le comportement du fonctionnaire qui, à l'époque d'Hadrien, consacre une offrande, voire un édifice cultuel, à un Sarapis devenu dès lors universel, et qui par là même fait sa cour à un empereur favorable au syncrétisme religieux, et le comportement du soldat qui, perdu dans le monde nouveau pour lui et hostile du désert oriental ou des solitudes nubiennes, implore la protection de la divinité du lieu, d'autant plus que celle-ci, en l'occurrence, peut lui paraître vaguement familière (c'est le cas de Min assimilé à Pan, ou de Mandoulis identifié à Apollon). On peut penser que, vivant en milieu indigène, les citoyens romains n'auraient probablement pas hésité, pas davantage en tout cas que les Grecs de l'époque hellénistique, à ajouter à leurs propres cultes le culte des dieux du pays, et à pratiquer ainsi un « syncrétisme-emprunt ».

---

[115] *SB* 8386 (*CIG* III 4843).

[116] *SB* 8321 (*CIG* III 4713 b).

[117] *SB* 7257 (N. Aimé-Giron, *ASAE*, 26, 1926, p. 148).

[118] Cf. *supra*, n. 37. Le dédicant porte le titre de « néocore du grand Sarapis ».

[119] *SB* 8320 (*CIG* III 4713); 8324 (*CIG* III 4713 f). La première inscription provient du Gebel Dokhan, près de Myos Hormos, la deuxième de la région de Philotéra.

[120] Le terme de « pélerins » ne paraît donc pas pouvoir s'appliquer à ces personnages venus dans un sanctuaire en visite officielle; cf. les réserves qu'émet à ce sujet J. Yoyotte, *Les pélerinages dans l'Égypte ancienne* (Sources Orientales, 3, Paris, 1960), p. 55. Bien entendu, il faut mettre à part un cas comme celui du stratège Celer, qui a bien dû aller de sa propre initiative au temple d'Hatshepsout « pour consulter l'oracle et faire l'adoration » (cf. *supra*, p. 179 et n. 97-98).

Dans ces conditions, peut-on conclure qu'il y a eu, à l'époque impériale, utilisation par les Romains du syncrétisme religieux comme instrument de leur politique égyptienne? Des gestes comme celui de Gallus à Philae ont incontestablement une portée politique; de même les témoignages de piété à l'égard de dieux gréco-égyptiens comme Isis ou Sarapis qui émanent de hauts fonctionnaires. Mais il faut remarquer que ces témoignages se situent surtout dans les premiers temps de la conquête de l'Égypte, ou alors bien plus tard, à l'époque d'Hadrien : on peut estimer que, dans le premier cas, ils étaient destinés à faciliter l'acceptation par la population indigène de la présence romaine, les conquérants apparaissant ainsi comme des gens tolérants, respectueux du particularisme égyptien en matière religieuse; dans le deuxième cas, en revanche, la signification de ces comportements est sans doute différente, et se situe essentiellement sur le plan des rapports entre les fonctionnaires et l'empereur; il n'est pas du tout certain que le souci des réactions indigènes y joue encore un rôle. Enfin, dans bien des cas — ceux des proscynèmes de soldats —, je pense qu'on n'est pas en présence d'une utilisation politique du syncrétisme : il s'agit le plus souvent de gens de passage, allant d'une garnison à l'autre, ou employés temporairement à des travaux dans un secteur donné; il est peu probable qu'ils aient eu des contacts suivis avec la population indigène. Et le fait qu'ils inscrivent leurs noms dans un sanctuaire plus ou moins célèbre n'est pas à coup sûr le signe qu'ils en ont adopté le culte.

Ainsi, il me paraît tout à fait exclu que l'on puisse considérer le syncrétisme religieux, dans l'Égypte romaine, comme un facteur d'intégration, intégration que les Romains n'ont probablement pas cherché à promouvoir (je rappellerai le petit nombre de Romains résidant en Égypte : ils vivent, dans une certaine mesure, en marge de la population indigène). De ce fait, la situation de l'Égypte est certainement très différente de celle des provinces occidentales de l'Empire, où le syncrétisme religieux a pu être l'instrument d'une politique de pacification et d'assimilation des élites indigènes [121]. On a souvent dit que l'Égypte avait été essentiellement, pour les Romains, la terre à exploiter, la « brebis à tondre »; ce qui est vrai sur le plan économique me semble l'être également sur le plan religieux : il fallait, dans ce domaine, éviter de heurter la population sans profit — d'où la reconnaissance officielle des cultes indigènes —, mais, en même temps, mettre la main sur les ressources des temples, contrôler les activités du clergé de façon à éviter qu'il ne devînt un facteur de troubles, et en tirer tout ce qu'il était possible d'en tirer sur le plan financier : le *Gnomon de l'Idiologue* nous montre que l'administration romaine ne perdait pas une occasion de percevoir des amendes lorsque des prêtres étaient en infraction avec le règlement qui leur interdisait de porter les cheveux longs, ou lorsque des pastophores usurpaient la qualité et le titre de prêtres. Moyennant cela, le clergé égyptien pouvait, à l'intérieur de ses sanctuaires, poursuivre son travail d'élaboration doctrinale et ses synthèses théologiques; cette activité en vase clos n'avait pas d'incidence hors du monde fermé des temples. Je n'irai peut-être pas jusqu'à dire que le syncrétisme développé au sein de la religion égyptienne, à l'époque impériale, est un divertissement gratuit, un pur jeu de l'esprit; mais j'ai l'impression qu'il « tourne à vide ». Ce qui expliquait la richesse et le dynamisme du mouvement syncrétiste, à l'époque hellénistique, c'était, je crois, un ensemble de conditions socio-économiques, culturelles et politiques qui ont été profondément transformées à l'époque impériale; c'était l'arrivée dans un pays qui pour eux était neuf d'une catégorie nombreuse d'émigrants, déterminés à vivre dans ce pays et à en tirer le maximum; c'était l'existence d'une classe sacerdotale à qui sa puissance économique permettait de jouer dans la société et la vie politique un rôle de premier plan; c'était enfin la présence d'un pouvoir bien décidé à se maintenir et, lui aussi, à exploiter au maximum le pays en se servant avec astuce et souplesse de tous les moyens à sa disposition — de la contrainte économique à l'utilisation des croyances religieuses. En face du syncrétisme dynamique et créateur de l'époque hellénistique, le syncrétisme de l'époque impériale, en Égypte, me paraît être un syncrétisme de survivance, qui peut certes approfondir et mener jusqu'à leur extrême limite des développements antérieurement amorcés, mais qui ne se renouvelle pas dans son contenu — peut-être parce que ses objectifs sont désormais vides de sens.

---

[121] Cf., en ce qui concerne la Gaule, M. Clavel-Lévêque, *art. cit.*; une politique analogue a dû être suivie en Ibérie, cf. R. Étienne, Les syncrétismes religieux dans la péninsule ibérique à l'époque impériale, dans *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, p. 153-163.

INTERVENTION A. GUTBUB

A propos du problème concernant les formes et les caractères de la religion populaire en Égypte à l'époque romaine, il faut noter que la religion populaire n'est peut-être pas à séparer aussi nettement que l'on croit devoir le faire de la religion dite savante élaborée par les prêtres des temples. Si la foule des profanes est exclue de la procession de Nouvel-An sur le toit du temple, elle participe lors de la même fête à la procession hors du temple (le parcours n'en est pas précisé), ainsi qu'aux autres processions qui conduisent la divinité hors de l'enceinte de pierre de son édifice sacré. Pendant ces fêtes on psalmodiait de nombreux hymnes, et le peuple entendait le texte invarié des paroles sacrées prononcées par les prêtres : il n'est pas exclu qu'il en connaissait des parties ou même qu'il le suivait en entier, pour l'avoir entendu chaque année. Nous ignorons évidemment ce qu'il pouvait en comprendre, mais le contact entre les deux formes de piété n'était pas interdit par une cloison infranchissable.

A Kom Ombo, on avait même créé un relief qui s'adressait à l'adoration du peuple : extérieur aux parties fermées du temple, avec accès à partir de la cour, il se proposait directement à l'adoration des fidèles qui ne pouvaient pas pénétrer jusqu'à la statue cultuelle, et il développait, d'une façon très condensée, tout le système théologique qui avait cours dans le temple. Là encore, il est impossible de mesurer jusqu'à quel point le profane pouvait communiquer avec la science des prêtres, mais le parallèle avec les reliefs cultuels gréco-romains est permis, reliefs cultuels qui s'adressaient certainement à des couches populaires. En Égypte même, la piété populaire s'est fixée aussi sur d'autres divinités telles que Tithoès, le sphinx panthée, sur Héron, le cavalier Thrace, et ceci encore sous forme de reliefs cultuels, dont les séries comprennent de nombreux ex-votos : le développement de ces manifestations de la piété populaire est caractéristique pour l'époque de Trajan, annoncé déjà sous Domitien, au moment même où l'on assiste à une floraison de nouveaux textes liturgiques savants, inscrits sur les murs des temples.

E. CONDURACHI

LE SYNCRÉTISME RELIGIEUX EN DACIE

Devenue province de l'Empire à la suite des deux guerres daciques (101-102 et 105-106 de n.è.), la Dacie semble réunir d'emblée les meilleures conditions pour l'apparition et le développement du syncrétisme religieux. En effet, pendant les 165 ans de domination romaine (106-271 de n.è.) ce phénomène, propre aux trois premiers siècles de l'Empire, connaît à cette époque là son véritable triomphe. Outre les conditions générales d'ordre économique et social, politique et militaire le favorisant, il bénéficia aussi des excellentes perspectives ouvertes à son épanouissement par la colonisation de cette nouvelle province. Les soldats des deux légions (XIII Gemina et V Macedonica), cantonnés à Apulum et Potaissa, les nombreux détachements auxiliaires recrutés un peu partout mais notamment dans les provinces balkaniques et orientales de l'Empire, les colons venus *ex toto orbe Romano* devaient créer par leur origine même, ainsi que par le mélange inhérent des centres urbains récemment fondés, le climat psychologique propice à l'éclosion de ce phénomène dont l'intérêt ne saurait être mis en doute. Aussi, rien d'étonnant à ce que plusieurs historiens qui ont suivi de près l'évolution de cette nouvelle province, véritable Eldorado de l'Empire aux II^{e}-III^{e} siècles, aient souvent insisté sur l'intensité du syncrétisme en Dacie, intensité due justement à la grande variété de traditions apportées là par les soldats et les colons. Leur présence et leurs activités dans les camps et les *canabae*, dans les colonies et *municipia* ont eu pour conséquence non seulement un rapide mélange humain, mais aussi une symbiose psychologique fort propice au développement du syncrétisme.

L'analyse des documents épigraphiques et archéologiques dont nous disposons à ce sujet — presque un tiers des 3000 inscriptions latines découvertes en Dacie romaine est constitué par les dédicaces aux différentes divinités — confirme au moins en partie cette première impression. Toutefois, cette même analyse nous oblige également à certaines réserves quant à la portée réelle et au sens véritablement syncrétique de la plupart de ces documents. En effet, le simple fait que ces documents appartiennent du point de vue chronologique à l'époque du syncrétisme en plein essor, quand les cultes d'origine orientale gagnaient rapidement du terrain aux dépens des cultes romains traditionnels, ne saurait suffire pour considérer la Dacie (même si elle offrait des conditions particulièrement favorables à ce mélange) comme tout spécialement vouée à cette interpénétration de rites et croyances constituant l'essence même du syncrétisme.

La première en date des monographies sur les cultes en Dacie — celle de Leslie Webber Jones [1] — n'est en réalité qu'une correcte mais simple étude statistique, très commode pour la rapide consultation des sources épigraphiques portant sur ce sujet, cependant complètement immune au véritable sens du processus à la fois historique et psychologique qui explique l'éclosion et le développement du syncrétisme. Une analyse beaucoup plus détaillée des cultes orientaux en Dacie, que nous devons à Octavian Floca [2], tout en réalisant certains progrès, n'en suit pas moins la même ligne. Les grandes monographies de la Dacie romaine, celle de C. Daicoviciu [3] autant que celle de son élève M. Macrea [4], ont le mérite d'avoir intégré avec précision ce chapitre dans le contexte historique propre à la nouvelle province, sans entrer cependant plus avant dans les détails d'un problème qui jusque là n'avait été qu'effleuré. Toutefois, nous devons à C. Daicoviciu quelques contributions et documents nouveaux, dont toutes les synthèses sur la province de Dacie ou sur l'histoire de la vie religieuse de l'Empire romain ont tiré grand profit [5]. Dans cet ordre d'idées, une place à part revient aussi aux études de D. Tudor, qui seules, peut-être, de toute cette série de contributions ou de monographies touchent de près ce domaine, en mettant pleinement en lumière le mécanisme même d'une religion et d'une iconographie syncrétiques [6].

Ceci explique pourquoi notre présente étude du syncrétisme religieux en Dacie romaine laisse de côté un certain nombre de documents qui ont été considérés à tort — selon nous — comme le reflétant; en réalité, ces documents ne constituent qu'une simple et lointaine prémisse du processus en question. Elle laissera également de côté les documents archéologiques ou épigraphiques concernant les cultes orientaux depuis longtemps cristallisés, importés en Dacie par les soldats et les colons originaires de ces pays ou par des fonctionnaires romains déjà acquis à ces cultes, dont l'épanouissement a été mis en lumière par Fr. Cumont tout d'abord et par ses successeurs.

---

[1] The Cults of Dacia (*University of California publications in Classical Philology*, vol. 9, n° 8, p. 245-305), Berkeley, California, 1929.

[2] I culti orientali nella Dacia, *Ephemeris Dacoromana*, VI, 1935, p. 204-249.

[3] *La Transylvanie dans l'Antiquité*, Bucarest, 1945.

[4] *Viata în Dacia romana* (La vie en Dacie romaine), Bucarest, 1969.

[5] Contributii la sincretismul religios în Sarmizegetusa (Contributions au syncrétisme religieux à Sarmizegetusa), *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, 1928-1932, p. 81-88, rééditées dans le volume C. Daicoviciu, *Dacica*, Cluj, 1969, p. 200-208.

[6] I Cavalieri danubiani, *Ephemeris Dacoromana*, VII, 1937.

En effet, est-ce qu'on pourrait considérer quelques monuments religieux dédiés à la triade capitoline et à quelques autres divinités secondaires comme reflétant les débuts d'un courant syncrétiste? Pour notre part, nous les considérons plutôt comme le fait d'une simple uniformisation panthéistique, susceptible tout au plus de créer un climat favorable à ce qui deviendra par la suite un véritable processus syncrétique. Aussi, nous ne saurions être d'accord avec Leslie Webber Jones et considérer les dédicaces offertes à plusieurs divinités romaines par le truchement d'un seul monument comme de véritables manifestations syncrétiques [7]. En voici quelques exemple, tirés du III^e^ volume du *CIL* : *I.O.M. dis et deabus* (1064); *I.O.M. ceterisque dis* (7632); *I.O.M. ceterisque dis deabusque* (1062); *I.O.M. ceterisque diis deabus immortalibus* (1060, 1063); *I.O.M. ceterisque dis consentibus* (942); *I.O.M. Iunoni Reginae Minervae omnibus dis immortalibus* (1423); *I.O.M. Iuno Regina Minerva et Aesculapius* (1079); *I.O.M. Iuno Regina Minerva et Terra mater* (1555); *I.O.M. Iuno Regina et genius loci* (7763); *I.O.M. et Terra Daciae et Mars Auxiliator et Romulus parens* (1443); *I.O.M. Hercules et Liber Pater* (7681).

Dans sa synthèse déjà mentionnée, M. Macrea [8], adoptant le même point de vue et s'appuyant aussi sur la monographie de J. Toutain [9], traite de monuments syncrétiques deux inscriptions mises au jour après l'édition du *Corpus* III. La première provient de la capitale même de la province, Colonia Ulpia Traiana Sarmizegethusa. Elle est dédiée par P. Aelius Hammonius Iunior, procurateur de Dacie Apulensis, aux divinités suivantes : *I.O.M. Iuno, Minerva, dii consentes, Salus, Fortuna Redux, Apollo, Diana Victrix, Nemesis, Mercurius, Hercules, Sol invictus,*

---

[7] Ouvr. cité, p. 249 *sq.*

[8] P. 380.

[9] *Les cultes païens dans l'Empire romain*, II, Paris, 1911, p. 227 *sq.*

Aesculapius, Hygia, dii deaeque immortales[10].La seconde, découverte à Apulum, où était cantonnée la *legio* XIII Gemina, est dédiée par P. Catus Sabinus, tribun laticlave de la XIII^e^ légion, le futur consul suffect de 210 et consul ordinaire pour la deuxième fois en 216. Cette deuxième inscription s'adresse à d'autres divinités romaines associées sur un seul et même monument, à savoir : *Di Penates, Lares militares, Lar vialis, Neptunus, Solus, Fortuna redux, Aesculapius, Diana, Apollo, Hercules, Spes et Favor*[11]. Dans la même catégorie d'association syncrétiste Leslie Weber Jones a inséré[12] — à tort, croyons-nous — d'autres monuments similaires, dédiés à *Silvanus* et à *Diana Venatrix* (*An.Ep.*, 1913, 54), à *Silvanus* et à *Hercules* (305, 12565, *Rev.Arch.*, 1912, 305); à *Silvanus, Terra Mater Herculesque* (1152); à *Silvanus* et à *Mercurius* (7861-3). Il est vrai que Silvanus a été assez souvent considéré comme une divinité locale, affublée d'un nom romain selon l'*interpretatio romana* déjà mentionnée par César et Tacite à propos des Gaulois[13] et des Germains[14], phénomène qui a dû sans doute avoir lieu dans les provinces danubiennes également. L'exceptionnelle fréquence des dédicaces offertes à Silvanus en Dalmatie romaine[15] où cette *interpretatio* joua bien avant la conquête de la Dacie, rend cette hypothèse d'autant plus plausible. Les nombreux mineurs dalmates — les Pirustae, en tout premier lieu — colonisés en Dacie dès l'époque de Trajan pour l'exploitation des mines aurifères de la nouvelle province, ont naturellement beaucoup contribué à l'implantation de cette divinité agreste. D'ici à affirmer que les Daces, sujets de fraîche date de l'Empire, avaient accepté de leur côté cette divinité déjà romanisée il n'y avait qu'un pas.

Toutefois, le peu que l'on connaît des Daces ne nous permet pas d'accepter d'emblée une hypothèse, valable peut-être pour d'autres provinces balkaniques, au sujet desquelles nous sommes un peu mieux renseignés à cet égard.

Si nous poursuivons l'énumération à titre d'exemple de quelques-uns de ces monuments, c'est, avant tout, pour mieux distinguer les simples associations dans le genre de celles susmentionnées de ce qui, selon nous, constitue l'essence même du syncrétisme. Le mélange quelque peu fortuit des désirs personnels de tel ou tel habitant de la province, la pratique de tel culte oriental tel qu'il avait été importé en Dacie ou ailleurs ne sauraient être pris pour autre chose qu'un simple prélude. C'est sous ce jour qu'il convient de considérer les monuments dédiés à *Diane* et *Apollon* (8023, 14470) ou à *Esculape* et à *Hygée*, à *Apollon* et à *Diane* (986). Un cas plus intéressant, du moins à première vue, est celui d'un monument dédié à la *Dea Celestis*, nom romain qui désignait Tanit, la toute puissante divinité carthaginoise, à *Esculape*, au *génie de Carthage* et au *génie des trois Dacies*, par Terentius Pudens Uttedianus, le commandant de la XIII^e^ légion *Gemina*, cantonnée à Apulum et dont l'origine africaine est très probable (993). Toujours de la même ville est un autre monument dédié à la même divinité d'origine carthaginoise et à Baltis, dont l'origine syrienne est hors de doute (*An.Ep.*, 1903, 58). Cette dernière divinité apparaît une seconde fois associée à la *Dea Syria* (10393).

---

[10] C. Daicoviciu, *Anuarul Institutului de Studii Clasice* (*AISC*), I, 1928-1932, p. 84 *sq.*, reédité *Dacica*, Cluj, 1968, p. 203, n. 2.

[11] Paru dans *Studii si cercetări de istorie veche* (*SCIV*), V, 1954, p. 604.

[12] Ouvr. cité, p. 258-260 *sq.*

[13] *De bello Gall.*, VI, 17.

[14] *Germania*, 43.

[15] Cf. A. Mócsy, *RE* de Pauly-Wissowa, Suppl. IX, col. 740 *sq.*

Le syncrétisme dans l'acception véritable du terme, c'est-à-dire non pas la simple réunion de plusieurs divinités pour la plupart d'origine romaine, mais la vraie *interpretatio romana*, exprimée soit par la « romanisation » au sein du panthéon romain des divinités étrangères, soit par la création de toutes pièces d'une iconographie inédite, reflétant la symbiose des éléments indigènes et allogènes plus ou moins romanisés, commence en Dacie dès les débuts de la nouvelle province. Une fois déclenché, le processus allait s'accentuer dans la seconde moitié du II^e^ siècle et la première moitié du siècle suivant. Pour ce qui est de sa première forme d'expression, celle de la « romanisation » des divinités, celle-ci s'était déjà cristallisée dans l'Empire avant la conquête de la Dacie, où les soldats et les colons nouvellement venus l'ont implantée. Nous allons nous arrêter un peu plus longuement sur la seconde forme d'expression, traduite par une iconographie, nouvelle et très compliquée, nettement syncrétiste. Il s'agit d'une véritable création religieuse dont on peut suivre presque pas à pas l'évolution. Nous avons affaire, en l'occurrence, à une divinité spécifique aux provinces danubiennes, représentée par les Cavaliers danubiens, et dont le centre de formation et d'irradiation semble avoir été justement en Dacie. Nous laisserons donc de côté toutes les divinités orientales non contaminées et qui étaient considérées par leur fidèles des *dii patrii* par excellence [16]. A quelques exceptions près, la plupart des monuments dédiés à *Magna Mater Deum* et à *Mithras, Sérapis* et *Isis*, aux divinités syriennes, notamment Atargatis, devenue par l'*interpretatio romana Dea Syria*, à *deus patrius Belus*, adoré à Porolissum par les soldats d'un *numerus Palmyrenorum sagittariorum* ou aux divinités phéniciennes citées plus haut, ainsi qu'à la *Dea Virgo Caelestis*, qui — comme partout dans l'Empire — désigne Tanit, et dont le nom n'est pas associé ou contaminé avec celui d'autres divinités, ne doivent pas retenir ici notre attention, malgré l'énorme intérêt que peut susciter la présence de leurs adeptes en Dacie [17]. D'autres divinités importées en Dacie telles quelles et d'une moindre fréquence doivent d'autant plus être laissées de côté. Tel est le cas de : *Azizus bonus puer* ou *Deus bonus puer phosphorus, Mater Troclimena* ou quelques autres divinités germaniques, *Badones reginae* par exemple, d'Apulum. Notre critère pour prendre en considération cette sorte de monuments est qu'ils contiennent au moins une trace de contamination. Naturellement, il n'est pas certain que cette contamination ait eu lieu en Dacie. Ce serait plutôt le contraire : le syncrétisme dont témoignent les monuments et les inscriptions de Dacie nous porterait à penser que les fidèles de ces divinités avaient déjà pratiqué leur culte longtemps avant qu'ils ne fussent colonisés ou transférés dans la nouvelle province.

Un choix suivant un certain ordre de priorité s'impose pour éviter l'enlisement dans une simple énumération de textes et monuments. Sans doute, un tel choix reste arbitraire. Il aura toutefois le mérite d'introduire un peu d'ordre dans un domaine complexe et délicat, marqué à jamais par l'incertitude. En effet, comment être sûr que le dédicant — haut dignitaire ou modeste fonctionnaire, commandant de légion ou simple soldat — était originaire de quelque région où les cultes respectifs étaient déjà depuis longtemps contaminés? Il pouvait tout aussi bien avoir contribué à l'enrichissement du syncrétisme d'un nouvel aspect sous l'empire d'une conception toute personnelle, traduite par un témoignage de piété subjective.

---

[16] Cette formule apparaît pour la première fois en Dacie à Ulpia Traiana Sarmizegetusa, où un temple a été dédié à Malagbel, Bebellahamon, Benafel et Manavat (*CIL* III, 7954). Cf. Leslie Weber Jones, ouvr. cité. p. 284.

[17] La bibliographie générale du syncrétisme est énorme. Nous n'en citerons ici que les contributions et les travaux relatifs à la Dacie.

De toute façon, il nous semble préférable en abordant ce problème de recourir toujours au schéma classique, qui commence avec les *dii maiores* pour continuer avec les *dii minores.* Donc, à tout seigneur tout honneur, prenons *Jupiter Optimus Maximus* attesté souvent en Dacie comme déjà contaminé, notamment avec le dieu de Doliché, connu depuis l'annexion de Commagène par Vespasien (en 71 de n.è.) — sous le nom de *Jupiter Optimus Maximus Dolichenus.* Grâce aux soldats, dont il était — en tant que divinité de la force et de la guerre — l'un des dieux préférés, *I.O.M. Dolichenus* compte parmi les divinités syncrétistes les plus répandues [18]. Une inscription d'Apulum, datée du temps d'Antonin le Pieux, ajoute ce détail, connu par ailleurs également dans d'autres provinces de l'Empire : *natus ubi ferrum exo*[*ritur*] [19], allusion au fait que c'était aussi le dieu tutélaire des forgerons. L'origine même de cette divinité est rappelée dans deux autres inscriptions : *I.O.M. Commagenorum* [20] ou *deus Commagenus* [21]. Son épithète la plus fréquente est celle de *deus aeternus* ou simplement *aeternus* [22]. Comme partout ailleurs dans les provinces impériales, il est représenté debout sur un taureau, brandissant le foudre et la double hache [23]. Un autel découvert à Apulum est dédié à : *I.O.M. D*(*olicheno*) *et deae Suriae magnae Caelesti... pro salute perpetui imperii Romani et leg*(*ionis*) *XIII Gem*(*inae*) par un certain *Flavius Barhadadi s*(*acerdos*) *I*(*ovis*) *D*(*olichenis*) *ad leg*(*ionem*) *s*(*upra*) *s*(*criptam*) [24]. Il semble témoigner de la construction près du camp de la *legio* XIII Gemina d'un temple de cette divinité. Un autre autel, mis au jour il y a quelques années à Ampelum, dans la zone aurifère de la Dacie, est dédié à *I.O.M. D(olicheno)*, en l'honneur de Gordien III, par Aurelius Gaius, bénéficiaire consulaire [25]. Il a été pris — à tort, croyons-nous — pour une preuve certaine que le culte de Jupiter Dolichenus revêtait un caractère officiel, en tant qu'adressé à une divinité protectrice non seulement des soldats, mais aussi de l'empereur et de l'Empire [26].

---

[18] Cf. P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus,* Paris, 1951, (pour la Dacie, consulter p. 28-29, nos 17-49); O. Floca, ouvr. cité, p. 208-209 et 229-230.

[19] *CIL* III, 1128.

[20] *CIL* III, 1301 a = 7834.

[21] *CIL* III, 7835.

[22] Cf. Leslie Weber Jones, ouvr. cité, p. 280.

[23] Il faut ajouter au répertoire de P. Merlat un fragment de relief découvert à Răcari, en Dacie inférieure, et publié dans *Apulum,* IV, 1961, p. 145-150, ainsi que deux autres monuments — un autel et une dédicace — découverts à Cășei (*Acta Musei Napocensis,* 1956, p. 123 *sq.*, n° 2 et p. 131, n° 19).

[24] Publié dans *Apulum,* V, 1965, p. 172 *sq.*, ainsi que dans *Latomus,* XXIII, 1964, p. 473 *sq.*

Jupiter fut également assimilé à d'autres divinités orientales. Il suffit de rappeler en ce sens quelques monuments dédiés à : *I.O.M. Heliopolitanus* [27] (connu en Syrie sous le nom de Hadad); *I.O.M. Tavianus* [28] (originaire de Tavium); *Erusenus* [29] (d'Ériza en Carie); *Erapolitanus* [30] (pour Hierapolitanus, de Hieropolis sur l'Euphrate); *Narenus* [31] (de Nara en Cappadoce); *Sittacomicus* [32] (de Sittacomé, centre non localisé encore, en Asie Mineure); *Sarnendenus* [33]; *Cimmestennus* [34] (originaire de Bithynie); *Turmazgades* [35] (originaire de Syrie ou de Commagène); *I.O.M. Sol Bussurigius* (divinité d'origine celtique, implantée en Dacie par des colons galates venus d'Asie Mineure) [36] et *I.O.M. Bussumarus* dont l'origine reste incertaine [37]. De beaucoup moins fréquent est le nom de Jupiter associé à Mithras [38] et à Sérapis. L'une de ces inscriptions mises au jour en Dacie rappellerait plutôt une simple association fortuite de divinités (*Sarapis, Jupiter, Sol, Isis, Luna, Diana, di deaebusque conservatores*) [39]. Également simple association que celle de *Jupiter Optimus Maximus, Juno et Balmarcodes*, divinité d'origine phénicienne [40]. Par contre, le syncrétisme de Jupiter et de Sabazius pose un problème bien plus complexe. Cette divinité d'origine phrygienne, dont les mystères rappellent surtout le caractère orgiastique et les *thiasoi* de Dionysos [41], est invoquée en Dacie sous le nom de Jupiter Sabazius. Deux inscriptions — la première, découverte à Apulum, la seconde à Potaissa [42] — en témoignent. Toujours d'origine orientale — ou, mieux encore : judéo-syrienne — est Zeus Hypsistos (Epekoos) dont le culte est attesté à Sarmizegethusa [43]. L'érudit commentateur de cette inscription dont l'intérêt ne saurait échapper à personne, fait un rapprochement entre cette divinité qui, en fait n'est qu'une synthèse syncrétiste entre Iahvé des Juifs et d'autres divinités orientales, surtout phrygiennes et syriennes, toujours attestées en Dacie, sous le nom de *Jupiter summus exsuperantissimus, divinarum humanarumque arbiter*, par une inscription découverte depuis longtemps à Apulum [44]. Le même caractère syncrétiste et la même origine sémitique pourraient nous expliquer la présence de *Deus Aeternus* et de *Juno*, accompagnés de *angeli* dans une inscription de Sarmizegethusa [45]. D'après A. Garroni, les *angeli* introduits dans le monde méditerranéen par les Juifs seraient les sept *archontes*, gardiens des portes des planètes, par lesquelles devaient passer les âmes des morts pour atteindre la divinité astrale; ils seraient aussi des messagers divins, portant aide à l'homme dans son combat contre le Mal [46].

---

[25] *Apulum*, VII, 1968, nº 1.

[26] M. Macrea, ouvr. cité, p. 370.

[27] *CIL* III, 1353, 1354. Cf. O. Floca, ouvr. cité, p. 210.

[28] *CIL* III, 860 et 1088. La première dédicace, découverte à Napoca et datant du règne d'Antonin le Pieux, est due à un collège de Galates (*Galatae consistentes municipio*). Cf. O. Floca, ouvr. cité, p. 211.

[29] *CIL* III, 859. Cf. Leslie Weber Jones, ouvr. cité, p. 282 et O. Floca, ouvr. cité, p. 212.

[30] *Materiale archeologice privind istoria veche a RPR* (Matériaux archéologiques concernant l'histoire ancienne de la RPR), Bucarest, 1953, p. 774.

[31] *Dacia*, VII-VIII, 1937-1940, p. 392 *sq.*, nos 2 et 4.

[32] *Dacia*, VII-VIII, 1937-1940, p. 303, nº 5.

[33] *CIL* III, 7762 = *IG* RRP, I, 545 et *Dacia*, VII-VIII, 1937-1940, p. 302, nº 1.

[34] *Dacia*, VII-VIII, 1937-1940, nº 8 et *Apulum*, V, 1956, p. 168-172, nº 1-2 = *Latomus*, XXII, 1963, p. 68-73.

[35] *CIL* III, 1338 = *ILS*, 4074; *Jahrbuch des oesterr. arch. Inst.* V, 1902, Bbl. 121, nº 3 = *An. Ep.* 1903, 65 = *ILS*, 9273. Cf. M. Macrea, ouvr. cité, p. 370.

[36] *Dacia*, VII-VIII, 1937-1940, p. 306 *sq.*, nº 7. Cf. C. Daicoviciu, dans *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, II, 1933-1935, p. 258.

[37] *CIL* III, 1033, 4261 (?), 12403 et 14215. Cf. Leslie Weber Jones, ouvr. cité, p. 283 et O. Floca, ouvr. cité, p. 213. Bien que d'origine celtique, fait souligné par les deux auteurs cités, son culte peut avoir été implanté en Dacie par les négociants galates d'Asie Mineure, dont la présence est attestée par plusieurs inscriptions de cette province.

---

[38] *CIL* III, 7729; *Iuppiter Sol invictus genitor rupe natus.*

[39] *CIL* III, 7771.

[40] *CIL* III, 7680. Cf. M. Macrea, ouvr. cité, p. 371.

[41] Cf. M. Macrea, *ibidem*, p. 373.

[42] *Apulum*, IV, 1961, p. 61-82 = *Dacia, N.S.*, III, 1959, p. 325-339.

[43] C. Daicoviciu, *AISC*, I, 1928-1932, p. 85 *sq.*, rééditée dans *Dacica*, p. 204, nº 3.

[44] *CIL* III, 1090.

[45] *An. Ep.*, 1914, 106.

[46] A. Garroni a commenté cette inscription dans les *Rendiconti delle R. Accademia dei Lincei*, S. 5, XXV, p. 66-8p. Nous avons repris ses conclusions, partagées par C. Daicoviciu, art. cité, reproduit dans *Dacica*, p. 204.

Pour clore cette longue liste de contaminations syncrétistes, mentionnons la seule dédicace où Jupiter est assimilé à une divinité thrace par excellence. Il s'agit d'un monument réalisé, au point de vue sculptural, dans des conditions exceptionnellement modestes, découvert il y a un demi-siècle à Drobeta [47] et dédié à *I.O.M. Zb(elsurdo)*. Malheureusement, l'un des deux fragments de ce relief s'est perdu. Néanmoins, le dessin fait d'après lui au moment de sa découverte venant compléter l'image du fragment restant (conservé au Musée National des Antiquités de Bucarest) rend assez bien compte du caractère syncrétiste de l'iconographie respective, ainsi que d'une exécution technique assez primitive. Un dieu barbu, dans un trône et portant le globe et le sceptre est représenté à droite. Il est flanqué de bustes représentant le soleil et la lune. A gauche, sur la partie perdue du monument, le dessin montre le même dieu debout, portant sur le bras gauche un aigle et brandissant le foudre. La modestie de ce bas-relief et le caractère primitif des traits du père des dieux ont suggéré au commentateur l'hypothèse, somme toute assez plausible, qu'il s'agit en l'occurrence d'une divinité indigène assimilée à Jupiter. Le nom d'origine thrace de Zbelsurdos doit être considéré comme un *epichorion* du même genre que ceux indiqués sur la plupart des monuments consacrés au dieu Cavalier thrace, découverts en Bulgarie, assimilé lui aussi à l'époque romaine de préférence à Apollon. Un certain nombre des bas-reliefs dédiés à cette divinité représentée — de même que les défunts grecs « héroïsés » — à cheval [48] ont été découverts non seulement au nord du Danube en Dacie, mais même dans quelques villes grecques du littoral égéen et pontique (Abdère, Odessos, Tomis, Istros, pour ne citer que les exemples les mieux connus) où une véritable *interpretatio graeca* a dû avoir eu lieu [49].

---

[47] *CIL* III, 14216, 1 et commenté par D. Tudor, dans *Revista istorică română*, XVII, 1947, p. 70-79 et dans son ample monographie *Oltenia romană* (L'Olténie romaine), 3e éd., Bucarest, 1968, p. 390 et 486.

[48] Cf. Ernest Will, *Le relief cultuel romain. Contribution à l'histoire de l'art de l'Empire romain* (Bibl. des Éc. fr. d'Athènes et de Rome, 183), Paris, 1955, p. 81 *sq.* L'étude fondamentale sur ce culte thrace par excellence reste celle de G. I. Kazarow, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, Budapest, 1938; *cf.* aussi du même auteur, l'article publié dans Pauly-Wissowa, *RE*, VI A, col. 478 *sq.* De nombreux monuments de ce genre ont été mis au jour depuis la publication de ces études, dues à l'un des meilleurs connaisseurs du monde thrace. La dernière en date vient de paraître : Manfred Oppermann, Zu einigen Weihdenkmälern mit der Darstellung des thrakischen Reitergottes aus der S. R. Rumänien und der V. R. Bulgarien, *Klio, Beiträge zur alten Geschichte*, t. 55, Berlin, 1973, p. 197 *sq.*

En Dacie, l'apparition du culte des monuments du Cavalier thrace doit être mise en rapport avec les nombreux détachements militaires recrutés dans les Balkans et avec les nombreux colons originaires de cette même région.

Beaucoup moins connue et entourée encore davantage de mystère est une divinité spécifique aux pays danubiens, dont le caractère syncrétiste est hors de doute. Il s'agit des soi-disant « Cavaliers danubiens » [50].

---

[49] Les monuments similaires découverts dans les villes et les villages de la Scythie Mineure doivent être classés parmi les documents gréco-thraces. Ce n'est pas le moment d'y insister, même si nous tenons pour acquis qu'au moins deux catégories de ces documents mériteraient bien d'être étudiées de plus près. Il s'agit tout d'abord du culte du « grand dieu » d'Odessos (*Theos Megas Derzelatès*), attesté par une inscription et par un certain nombre de monnaies d'époque impériale. Sur le revers de ces monnaies est reproduit un dieu barbu, à cheval, portant un *calathos* et une corne d'abondance. J'ai émis déjà en 1940 (dans la *Revue Numismatique*, fasc. I, 1940, p. 1 *sq.*) l'hypothèse que le « grand dieu d'Odessos » représente en fait une contamination de Hadès-Pluto d'une part et du Cavalier thrace de l'autre. Il y a ensuite la découverte, cette fois-ci à Histria, d'un magnifique temple grec *in antis*, en marbre, datant du début du III^e s. av. n.è. et bâti par un négociant de Thasos, Peisistratès, fils de Mnésistratès. La divinité inconnue à laquelle il était dédié s'intitulait elle aussi le « grand dieu ». Doit-on mettre ce culte en rapport avec celui des *megaloi theoi* de Samothrace? En tout cas, cette fois nous avons affaire à un temple grec, dédié à un culte introduit à Histria longtemps avant la genèse de l'iconographie du Cavalier thrace, dont le prototype est à chercher parmi les nombreuses stèles funéraires grecques des défunts « héroïsés ». Ceci pourrait être une preuve qu'en dehors du sanctuaire de Samothrace d'autres centres d'irradiation du culte des Dioscures existaient déjà à l'époque (*cf.* F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Bibl. des Éc. fr. d'Athènes et de Rome, 137, Paris, 1935). La preuve la plus éloquente nous est fournie à cet égard par une inscription grecque d'un intérêt exceptionnel découverte — il y a quelques années — à Seuthopolis, l'ancienne capitale des rois thraces de la dynastie des Odrydes. Elle a été publiée par D. P. Dimitrov (Neuendeckte epigraphische Denkmäler über die Religion der Thraker in der frühhellenistischen Epoche), *Latomus*, XXVIII (*Hommages à Waldemar Deonna*), Bruxelles, 1957, p. 145 *sq.* L'inscription rappelle l'existence d'un temple dédié aux « grands dieux » à Seuthopolis même, vers la fin du IV^e siècle av. n.è.

[50] Ce nom, qui correspond précisément à l'aire de diffusion de ce culte, à la fois complexe et mal connu, leur a été donné pour la première fois par M. Rostovtzeff. Après avoir exposé plusieurs fois son opinion au sujet des tablettes les représentant, le savant russe donna la synthèse de ses conclusions dans un mémoire publié dans le

En dépit de leurs dimensions et de leur réalisation plastique — dans la plupart des cas médiocres — les monuments illustrant ce culte — bas-reliefs taillés dans la pierre ou coulés en plomb, auxquels s'ajoutent un certain nombre de gemmes gravées — ont depuis longtemps néanmoins suscité l'intérêt des historiens des religions [51]. L'analyse détaillée, faite il y a déjà plus de trente ans par D. Tudor [52] et le *Corpus* réalisé par le même auteur il y a quelques années nous permettent de suivre de plus près l'évolution de ce culte ésotérique et de son iconographie, dont les symboles se multiplient de plus en plus, devenant en même temps de plus en plus compliqués, à partir du II^e^ siècle de n.è. Quelques-uns de ces monuments, les gemmes gravées tout d'abord, peut-être aussi les plaques coulées en plomb, doivent être considérés d'après D. Tudor soit comme des amulettes, soit comme une sorte de *tabellae defixionum* [53].

Tout aussi intéressante s'est révélée la diffusion de ces monuments. Le *Corpus* de D. Tudor donne la statistique suivante des monuments de cette espèce connus jusqu'à l'heure actuelle : Dacie - 50; Mésie Supérieure - 21; Mésie Inférieure - 33; Pannonie Inférieure 29; Pannonie Supérieure 26; Thrace - 1; Dalmatie - 12; Norique - 1; Italie - 6; Gaule - 1; *Germania* - 1; *Britannia* 1; provenance inconnue - 17. Selon son auteur, le berceau de ces tablettes votives et, partant, celui du culte des « Cavaliers danubiens » semble avoir été la Dacie [54]. C'est à tort qu'Ernest Will les considère comme directement apparentés au Cavalier thrace [55]. Ces monuments sont totalement dépourvus d'inscriptions : pas même le nom des dieux auxquels ils s'adressaient. Toutefois, leur évolution iconographique a permis, quand même, un tel rapprochement, surtout pour ce qui est de leur première étape de développement. En effet, D. Tudor s'est efforcé — avec succès d'ailleurs — de préciser les différentes catégories de ces monuments, jalonnant l'évolution de ces « icônes »

---

volume *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, t. XIII, 2, p. 385 *sq.*

[51] La bibliographie complète du sujet chez D. Tudor, *Corpus Monumentorum religionis equitum Danuvinorum* (*CMRED*), I, *The Monuments*, publié dans la collection dirigée par M. J. Vermaseren (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*), Leiden, 1969, p. XI-XXI.

[52] I cavalieri danubiani, dans *Ephemeris Dacoromana*, VII, 1937, p. 188 *sq.*

[53] *Ibidem*, p. 213.

[54] I cavalieri danubiani, p. 209.

[55] Ouvr. cité, p. 92-93.

et permettant de la sorte — du moins dans une certaine mesure — de suivre les processus syncrétistes dont ce culte est né [56]. Il y distingue donc deux grandes catégories (A et B), avec quelques sous-divisions, comme suit :

A) Une divinité féminine vers laquelle se dirige un seul cavalier, qui — au début — ne s'accompagne que d'un nombre restreint de symboles (le soleil, la lune et deux serpents). Il y a là sans doute matière à penser à une certaine parenté avec l'iconographie du Cavalier thrace. Quelques-uns des monuments de cette catégorie reproduisent aussi pour la première fois des scènes de sacrifices et d'initiation à certains mystères. Tous les monuments de cette première catégorie peuvent se dater du II^{e} siècle de n.è.

B) La deuxième catégorie comporte une assez grande variété de formes et de types. Ses monuments peuvent être datés des II^{e}-III^{e} siècles de n.è. Ils reproduisent l'image de deux Cavaliers, flanquant de chaque côté une déesse qui représente le personnage divin principal et qui ne manque jamais dans les scènes reproduites par les monuments de cette catégorie. Les symboles, les scènes de sacrifice et d'initiation se sont multipliés sensiblement. Le champ de ces tablettes votives est divisé en trois registres, celui du milieu, réservé à la déesse et aux cavaliers étant le plus grand. Surmonté soit d'un fronton triangulaire, soit des arcades d'un portique, le premier registre est réservé, de même que le troisième, aux divers symboles : le soleil, la lune, deux étoiles, les quatre saisons, les quatre vents, le coq, le corbeau, le caducée d'Hermès, le lion, le bélier, le poisson, le cratère, *etc.*[57]. La déesse est représentée tantôt debout sur un immense poignard — l'instrument du baptême dans le sacrifice de l'animal sacré (*criobolion*), qui figure toujours dans le troisième registre —, tantôt assise devant une table à trois pieds (*mensa Delphica*), sur laquelle est posé un poisson ou la tête d'un bélier. Les deux cavaliers se dirigent vers la déesse, qui semble vouloir nourrir leurs deux montures.

Le troisième registre comporte des symboles et des représentations humaines à l'étroit dans l'espace réduit qui leur a été réservé : un chien, trois hommes se tenant par la main, trois lampes, un candélabre à trois bras et une tête de bélier. Les hommes représentent fort probablement deux néophytes en train de recevoir le baptême du sang et l'initiation, sous la conduite d'un mystagogue barbu (le premier personnage de la série). Ces mystères semblent comporter trois étapes, correspondant à trois degrés d'initiation — d'après D. Tudor — qui seraient celui du lion et du bélier, précédés par un premier degré dont nous ignorons le nom [58].

---

[56] Ouvr. cité, p. 209 *sq.*

[57] Cf. D. Tudor, ouvr. cité, p. 248 *sq.*

Ce n'est pas le moment d'entrer dans les détails des longues discussions quant à l'origine de ce culte. La déesse principale fut, tour à tour, identifiée avec la déesse Mère, dont le culte s'est perpétué — selon Rostovtzeff — d'âge en âge, avec Némésis, Hékaté, Atargatis, *etc.* Ce qui importe ici c'est le caractère syncrétiste de ce culte, dont l'iconographie s'est enrichie de symboles de tout genre en contaminant et synthétisant dans une très originale fusion les éléments d'un culte ésotérique, dont les racines devaient être assez profondes dans le milieu autochtone d'une population qui — tout comme les Thraces — n'avait pas connu jusqu'au II^e^ siècle de n.è. le besoin d'exprimer de manière plastique sa foi d'ancienne tradition. D'autre part, on ne saurait contester que le culte et les tablettes votives des Cavaliers danubiens semblent avoir absorbé plusieurs éléments iconographiques propres aux mystères gréco-romains et, surtout, orientaux, destinés à souligner le caractère ésotérique par excellence de cette religion, très ancienne et très récente, tout à la fois. Ancienne par le fonds même de son culte — récente par les divers emprunts faits pour enrichir ses symboles ou le cérémonial du baptême du sang et de l'initiation.

C'est d'ailleurs pour cette raison que — sans négliger les autres formes, mieux connues et somme toute déjà constituées du syncrétisme religieux commun à toutes les autres provinces de l'Empire au moment où la Dacie s'intégrait à son tour dans cette *koiné* romaine — nous nous sommes arrêtés un peu plus longuement sur ce culte. En effet, malgré les lacunes dues à l'absence des textes littéraires ou liturgiques, on peut — en étudiant les monuments des « Cavaliers danubiens » — saisir sur le vif le processus de formation d'une iconographie et d'un cérémonial religieux d'un incontestable caractère syncrétiste. Même limité aux provinces danubiennes, ce culte est donc digne de toute notre attention, car il révèle la manière dont les traditions ancestrales des populations danubiennes se sont intégrées par une nouvelle formule dans l'ensemble des religions syncrétistes de l'époque romaine.

---

[58] Ouvr. cité, p. 291.

RUDOLF FELLMANN

QUELQUES ASPECTS DE SYNCRÉTISME EN TERRITOIRE HELVÈTE

Les phénomènes du Syncrétisme des religions se présentent dans les provinces romaines le long du Rhin sous les aspects les plus divers, dont on pourrait former les trois groupements suivants :

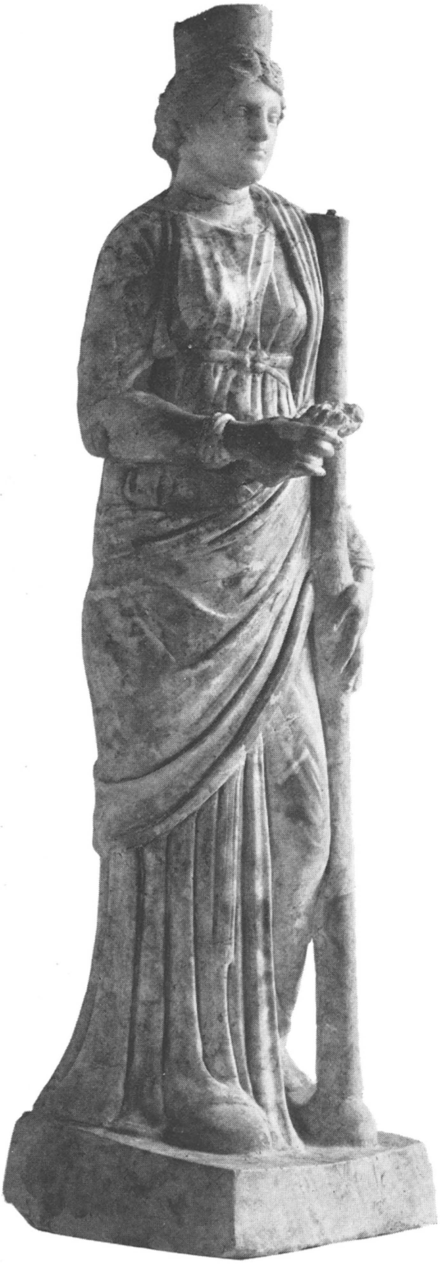
1. Dieux d'origine gauloise (ou germanique, éventuellement rhétique) mis en parallèle avec les divinités romaines de caractère et spécification semblables.
2. Dieux gaulois (ou germaniques etc.) mêlés en syncrétisme avec des divinités d'origine orientale ou égyptienne.
3. Divinités orientales d'origine diverse mais de nature affiliée se présentant dans un syncrétisme oriental parfois peu clair et se basant en même temps sur des cultes indigènes de nature comparable.

Les aspects du premier groupe nous sont fort bien connus et l'on en parle communément sous le terme de *interpretatio romana.* Mais nous croyons pourtant qu'il s'agit dans une certaine mesure d'un vrai syncrétisme comme nous nous engageons à le démontrer.

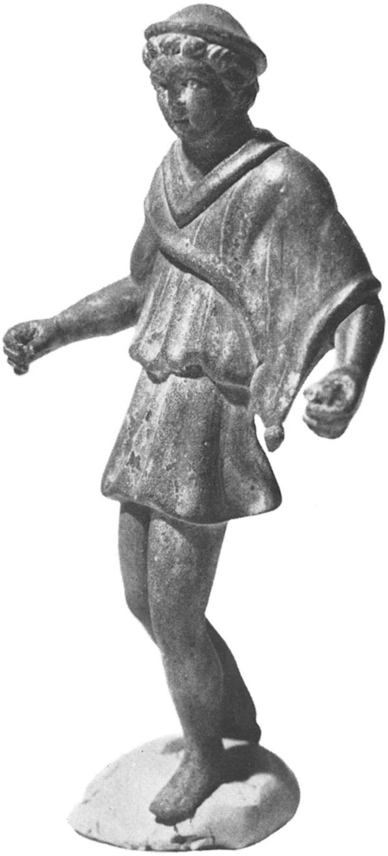
La juxtaposition de deux dieux d'origine diverse nous est souvent signalée par les noms des divinités qui assemblent les deux noms d'origine classique et indigène. C'est ainsi que les *Mars-Caturix, Mercure-Cissonius* ou *Apollon-Grannus* s'expliqueraient. Nous pensons pourtant qu'il ne s'agissait pas seulement d'une adaptation du nom classique dont la divinité indigène se serait parée.

La prédominance de l'élément romain reconnaissable d'abord dans la priorité du nom latin, qui précède toujours, se profile souvent aussi dans la statuaire. Les représentations de ces divinités syncrétiques gallo- ou germano-romaines sont parfois de style et d'inspiration purement classiques.

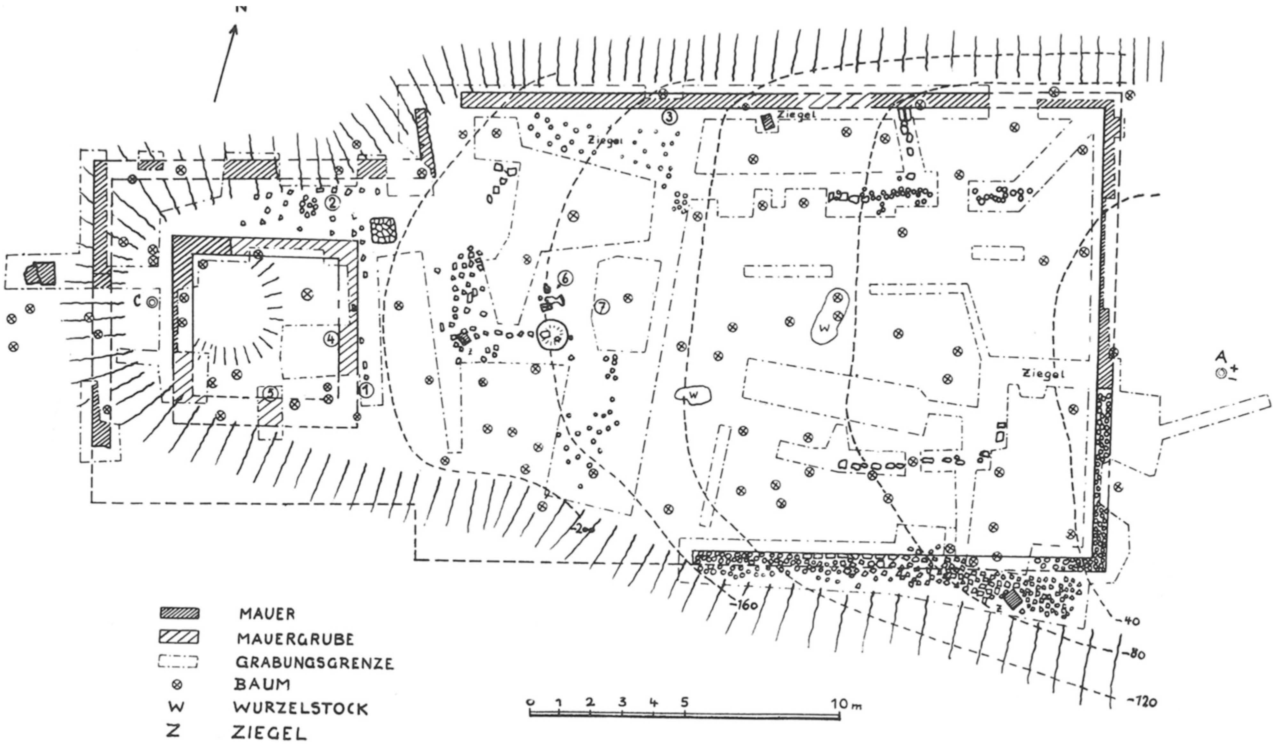
Il n'en est pourtant pas toujours ainsi. Nous citons ici deux exemples



Déesse d'Allmendingen près de Thoune (Cant. Berne), (Anzeiger Schweiz. Altertumskde. 1926, 81 ss., Pl. I).

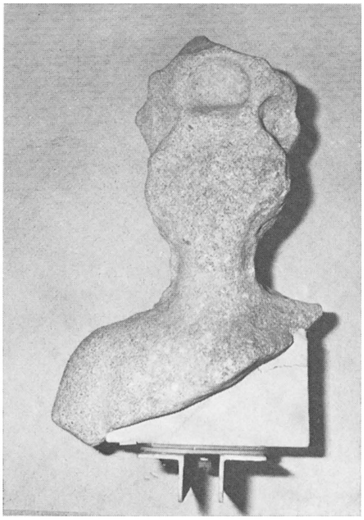


„Mercure" de Hölstein (Cant. Bâle-Camp.) (Ur-Schweiz 14, 1950, 3-5).


N
A
C
Ziegel
Ziegel
Ziegel
W
W
①
②
③
④
⑤
⑥
⑦
-40
-80
-120
-160
-200
▨ MAUER
▨ MAUERGRUBE
GRABUNGSGRENZE
⊗ BAUM
W WURZELSTOCK
Z ZIEGEL
0 1 2 3 4 5 10 m

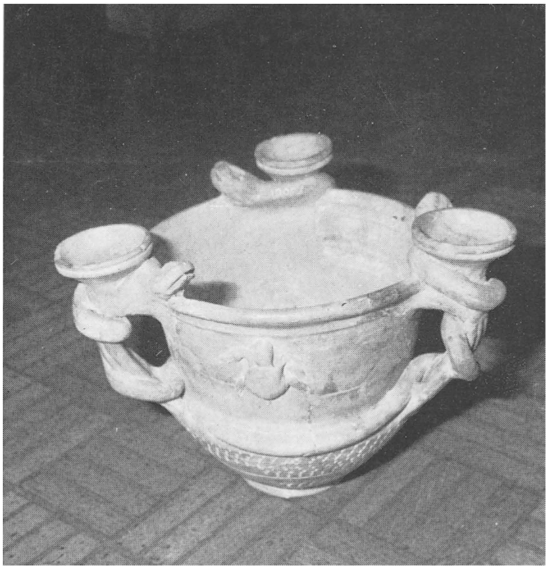
Plan du Sanctuaire de „Cybèle" de la „Flühweghalde" près de Augusta Raurica.
(Anzeiger Schweiz. Altertumskde. 1935, 64).

1.



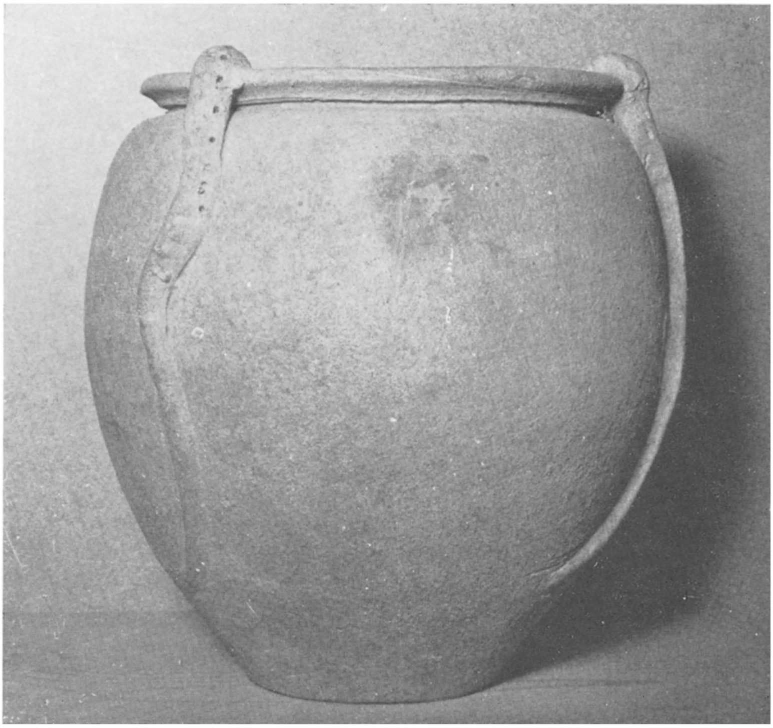
Tête mutilée de „Cybèle". Sanctuaire de la „Flühweghalde" près de Augusta Raurica. (Anzeiger Schweiz. Altertumskde. 1935, 70, Fig. 6).

2.



Vase à serpent d'Augusta Raurica. Musée Romain d'Augst, No. 1906.229. (Felix Stähelin, Schweiz in Röm. Zeit ^{3}, Bâle 1948, 552, Note 2).

PLANCHE IV



Vase à serpents de type indigène, Isérables (Cant. Valais).
Sion, Musée de la Valère No. 586.
(Anzeiger Schweiz. Altertumskde. 1875, 619, Pl. II, 9).

que nous jugeons typiques et qui nous montrent que cette *interpretatio romana* peut être souvent un vrai syncrétisme.

La statuette de la déesse Artio (*Dea Artio*) trouvée à Muri près de Berne nous montre d'une part la transition entre un totémisme primitif et la représentation figurative de la divinité. Le nom de la déesse signifiant sans doute « ours » est à mettre en rapport avec l'animal qui, dans la représentation actuelle, ne sert que d'attribut.

Mais la déesse Artio elle-même nous est représentée sous la forme d'une déesse-mère de type isiaque. Rien d'étonnant d'ailleurs de voir mentionnée, selon toute vraisemblance, cette même déesse Artio dans le contexte des inscriptions du Mithraeum de Stockstadt sur le *limes* germano-rhétique.

Un autre exemple de ce syncrétisme gallo-romain nous est fourni par la petite statuette en bronze du « Mercure » de Hölstein (Canton de Bâle-Campagne) (fig. 1). La statuette à été trouvée dans une villa gallo-romaine de type « à basilique », donc d'inspiration constructive fortement gauloise. Elle avait certainement sa place dans le sanctuaire domestique de cette ferme gallo-romaine. La figure trahit son origine gauloise en portant un *cucullus* à capuchon de type purement indigène. Mais le petit pétase dont elle est coiffée la rallie au Mercure de type classique. Il n'y a pas de doute que nous avons devant nous le « Genius Cucullatus », ce petit lutin protecteur gaulois orné ici du moins partiellement des attributs de Mercure. On pense automatiquement à César : *Deorum maxime Mercurium colunt* (*BG*. VI, 17, 1).

Il serait assez facile de prolonger la série de ce type de syncrétisme qui parfois s'entremêle avec les phénomènes du 2^{e} type que nous avons évoqué plus haut.

La « Déesse d'Allmendingen », trouvée dans un petit sanctuaire en forme de chapelle carrée (sans péribole) près de la ville de Thoune (Canton de Berne) se présente coiffée du *Polos*, portant une longue torche et une gerbe d'épis (fig. 2). Accolé au dos de la statue nous trouvons un grand timon. Il apparaît que nous avons ici un cas de triple syncrétisme du type d'Isis/Tyché mais avec une certaine influence gauloise, si nous pensons à la forme du sanctuaire. Malheureusement la statue est anépigraphe. Serait-ce une déesse protectrice du type d'Isis Nareia (Noreia?), protectrice des bateliers du lac de Thoune, dont les eaux ne sont pas loin du sanctuaire?

Dans un contexte tout à fait semblable il faudrait voir la petite statuette de Vindonissa (Canton d'Argovie) avec son serpent qui semble se diriger en sinuosités vers la ceinture de la déesse. On a pensé à une Hygieia, mais il nous paraît plus vraisemblable d'entrevoir une déesse syncrétique réunissant des éléments isiaques, gaulois et peut-être classiques.

Un autre exemple bien significatif nous est fourni par le Sanctuaire dit de la « Flühweghalde » près de la colonie romaine d'Augusta Rauracorum (fig. 3).

Il s'agit d'un vrai « haut-lieu » au sommet d'un éperon rocheux presque inaccessible. Le plan du sanctuaire nous présente une curieuse combinaison entre un temple gallo-romain à péribole et une cour à portiques formant ainsi un ensemble que nous retrouvons dans certains temples orientaux où la chapelle est accolée à une vaste cour. La statue de la déesse vénérée dans ce sanctuaire a été trouvée brisée en morceaux. Pourtant les fragments nous permettent de constater qu'il s'agissait d'une déesse—mère dont la couronne à muraille nous fait penser à Cybèle (fig. 4,1). Mais nous ne croyons pas que nous avons devant nous une Cybèle de type classique. Nous pensons plutôt à une déesse de genre et type syncrétique réunissant des traits de Cybèle et des déesses-mères gauloises. La forme et la structure du sanctuaire semblent suggérer une interprétation dans cette direction.

A vrai dire les cultes orientaux prennent parfois des aspects assez insolites et cela surtout dans les zones de frontière de l'Empire Romain, ou loin de leurs lieux d'origine, ils tendent à se mêler et se présentent même assez souvent dans des formes syncrétiques.

Nous croyons avoir un cas typique de ce phénomène dans les Vases à serpent qui ont été trouvés en divers endroits dans les provinces germaniques. On en peut distinguer plusieurs groupes dont le premier représenté à Aventicum, Vindonissa et Augusta Rauracorum se distingue par les gobelets qui sont placés en haut de la courbe des anses (fig. 4,2).

On a réclamé longtemps ces vases pour le culte mithriaque et cela avec des raisons fort plausibles. Mais il faut insister sur le fait que l'on a trouvé de ces vases à Vindonissa dans des contextes stratigraphiques du 1er s. apr. J.C., donc dans une période bien antérieure aux premiers témoignages du mithraïsme sur le Rhin.

D'autre part nous savons maintenant que le culte du dieu phrygien

Sabazios a été pratiqué sur les bords du Rhin déjà vers la fin du 1er siècle av. J.-C. (Camp de Dangstetten). De récentes trouvailles à Pompei en même temps rendent possible une juxtaposition de ce type de vases au culte de ce dieu de type bacchique. Le même type de vase cultuel aurait donc été en usage dans deux cultes orientaux, qui, semble-t-il, auraient pu entrer aux lointaines frontières de l'empire dans des relations réciproques et parfois syncrétiques.

Mais d'autres trouvailles nous laissent entrevoir que le problème est encore beaucoup plus complexe. Nous connaissons dans le Valais, et tout récemment à Augusta Rauracorum, des vases à serpent d'un type plus simple et de fabrication céramique de tradition plutôt indigène (fig. 5). Aurions-nous ici la tradition d'un culte indigène gaulois qui se serait mêlé aux traditions et pratiques religieuses apportées par les cultes orientaux tout en leur préparant le champ?

Nous n'avons pu qu'effleurer quelques problèmes du syncrétisme qui se posent dans les provinces romaines le long des bords du Rhin, et cela tout spécialement en tirant nos conclusions de documents provenant de la « Suisse Romaine ». Seule une recherche patiente pourrait compléter un jour notre esquisse préliminaire et trop sommaire.

MARC PHILONENKO

LE POIMANDRÈS ET LA LITURGIE JUIVE

A qui s'intéresse au syncrétisme à l'époque romaine, l'hermétisme offre un champ d'études privilégié. Tour à tour, on a voulu rattacher le *Corpus Hermeticum* à la Grèce, à l'Égypte, à l'Iran. Rares sont les critiques qui ont fait une place aux influences juives sur la gnose hermétique. A. D. Nock, le savant éditeur du *Corpus Hermeticum*, avec le R. P. Festugière, résume bien l'opinion générale en ces termes : « ça et là paraissent des traces de judaïsme » [1].

Dans un ouvrage classique, C. H. Dodd avait cependant montré que les auteurs du *Corpus Hermeticum*, et tout particulièrement du *Poimandrès*, avaient eu connaissance de la version des *Septante* et s'en étaient inspirés [2]. La démonstration paraît concluante, mais elle reste ambiguë sur un point essentiel : les auteurs du *Corpus Hermeticum*, et spécialement le *Poimandrès*, ont-ils seulement connu la version des *Septante* ou ont-ils eu un commerce direct avec le judaïsme de la *Diaspora*? Cette hypothèque qui n'est pas levée dans le travail de Dodd, explique sans doute en partie que l'importance des influences juives soit restée sous-estimée.

Le problème mérite cependant d'être repris. Nous croyons avoir pu montrer dans une communication récente que l'auteur de la *Koré Kosmou* avait utilisé le livre d'*Hénoch* et qu'il avait disposé d'une source proprement essénienne [3]. On voudrait aujourd'hui faire un pas de plus et faire apparaître que l'hymne final du *Poimandrès* suppose une connaissance précise de la liturgie juive. Sans entrer ici dans des discussions très complexes, indiquons que, selon toute vraisemblance, la composition du *Poimandrès* remonte à la fin du I^er^ siècle de notre ère [4]. Les prières juives que nous aurons à utiliser sont toutes plus anciennes [5].

---

[1] A. D. Nock-A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, I, Paris, 1945, p. V.

[2] C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London, 1935.

[3] M. Philonenko, La plainte des âmes dans la *Koré Kosmou*, à paraître dans les *Actes du Colloque de Stockholm* d'août 1973 sur le gnosticisme.

[4] Voir R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 36; A.-J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 90, note 14.

[5] Il suffira ici de renvoyer à l'ouvrage fondamental d'I. Elbogen, *Der jüdische*

L'hymne du *Poimandrès* paraît avoir eu dès l'antiquité une certaine diffusion. Il se trouve, en effet, avec de légères variantes, dans un recueil de prières chrétiennes de la fin du III^e^ siècle [6] et il est cité, pour un court fragment, sur une amulette du British Museum [7].

Rappelons rapidement le contexte de l'hymne. A la mort, le corps est livré à la dissolution; l'âme remonte à travers l'armature des sphères et abandonne à chacune des sept zones les passions dont elle s'était revêtue dans sa descente ici-bas.

Désormais nue, elle entre dans la nature ogdoadique et chante avec les « Êtres » des hymnes au Père [8]. L'hymne final du *Poimandrès* a sans doute quelque rapport avec ce chant des Puissances.

Voici cet hymne dans la traduction qu'en a donnée le R. P. Festugière :

« Saint est Dieu, le Père de toutes choses.

Saint est Dieu, de qui le vouloir est accompli par ses propres Puissances.

Saint est Dieu, qui veut qu'on le connaisse et qui est connu de ceux qui lui appartiennent.

Tu es Saint, toi qui, par le Verbe, as constitué tout ce qui est.

Tu es Saint, toi de qui toute la Nature a reproduit l'image.

Tu es Saint, toi que la Nature n'a point formé.

Tu es Saint, toi qui es plus fort que toute puissance.

Tu es Saint, toi qui es plus grand que toute excellence.

Tu es Saint, toi qui es au-dessus des louanges.

Reçois les purs sacrifices en paroles que t'offrent une âme pure, un cœur tendu vers toi, Inexprimable, Indicible, toi que seul le silence nomme. Je te supplie, que nulle chute ne me frustre de la part de connaissance qui revient à notre essence : accorde-moi cette prière et remplis-moi de puissance. Alors, j'illuminerai de cette grâce ceux de ma race qui demeurent dans l'ignorance, mes frères, tes fils. Oui, j'ai la foi et je rends témoignage : je vais à la vie et à la lumière. Béni sois-tu, Père : celui qui

---

*Gottesdienst*², Frankfurt, 1924. On trouvera ces prières commodément réunies par W. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete*, Berlin, 1930.

[6] Voir A. D. Nock-A.-J. Festugière, *op. cit.*, I, p. XXXVII.

[7] Voir A. D. Nock-A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. XXXVII.

[8] *Corpus Hermeticum* I, 26.

est ton homme veut être saint comme toi, selon que tu lui as transmis toute la puissance »[9].

La structure de cette eulogie est particulièrement ferme et soignée. On distingue aisément deux parties que l'éditeur a séparées par un artifice typographique. L'hymne proprement dit compte trois strophes de trois vers chacune[10]. Une oraison rythmée sert de conclusion. Nous étudierons d'abord l'hymne, pour aborder ensuite l'oraison.

Chacun des trois vers de chacune des trois strophes commence par le même mot grec : *ἅγιος*, « saint ». La première strophe est écrite à la troisième personne :

Saint est Dieu, le Père de toutes choses.
Saint est Dieu, de qui le vouloir est accompli par ses propres Puissances.
Saint est Dieu, qui veut qu'on le connaisse...

La deuxième strophe est rédigée à la deuxième personne et comprend trois subordonnées relatives :

Tu es Saint, toi qui...
Tu es Saint, toi de qui...
Tu es Saint, toi qui...

La troisième strophe, également à la deuxième personne, est marquée par trois comparatifs :

toi qui es plus fort
toi qui es plus grand
toi qui es au-dessus

Remarquable par sa structure, l'hymne du *Poimandrès* est tout aussi remarquable par sa densité doctrinale. Il culmine tout entier dans la proclamation de la sainteté de Dieu : *ἅγιος ὁ θεός*. Or, comme le remarque F. Cumont, après Clermont-Ganneau, « l'épithète de *ἅγιος* est extrêmement rare dans l'hellénisme païen et trahit presque toujours une influence sémitique »[11]. Il n'en est pas autrement ici, mais nous pouvons, je crois, préciser davantage. La structure de l'hymne révèle son origine. Dieu est Saint. Mieux encore, Il est trois fois Saint. C'est reprendre là un des thèmes centraux de la liturgie juive, c'est, tirée d'*Ésaïe* 6,3, la proclamation de la *Kedusha* et du *Trishagion* :

---

[9] Nous avons cru pouvoir retoucher ici la traduction que le R. P. Festugière avait proposée de ce membre de phrase : « Tu es béni, Père : celui qui est ton homme veut te prêter aide dans l'œuvre de sanctification ».

[10] Cf. R. Reitzenstein-H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, Leipzig-Berlin, 1926, p. 29.

[11] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* 4, Paris, 1929, p. 260, note 65.

קדוש קדוש קדוש יהוה
צבאות מלא כל הארץ כבודו

Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαωθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ

« Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaoth, la terre entière est remplie de sa gloire ».

Le *Kedusha*, littéralement la « Sanctification (du Nom) », est une pièce essentielle de la liturgie juive ancienne, puisqu'elle s'y trouve à trois reprises ; dans la prière du matin ou *Yoṣer*, dans les *Dix-huit Bénédictions*, que le juif pieux doit réciter trois fois par jour, et enfin sous la forme de la *Kedusha de Sidra* [12].

L'origine de la *Kedusha* a longtemps passé pour obscure. Une hypothèse ancienne la rattache à l'essénisme [13]. Cette hypothèse pourrait trouver dans les découvertes de Qoumrân une certaine confirmation. Il est clair, en effet, que l'origine de la *Kedusha* remonte à la toute première mystique juive qui met au cœur de ses spéculations la vision de la *Merkaba*, le char céleste contemplé par Ézéchiel [14]. Les premiers témoins de cette mystique du Char ce sont, soulignons-le, les manuscrits de Qoumrân [15]. On découvre en ces textes esséniens, et pour la première fois, le style solennel et éclatant d'écrits visionnaires que les meilleurs spécialistes hésitaient à faire remonter au delà du V^e^ ou du VI^e^ siècles [16]. G. Scholem dans un ouvrage capital a bien évoqué l'atmosphère de ces hymnes des *Hekhaloth* : « La monotonie de leur rythme — presque tous consistent en vers de quatre mots — et les incantations progressivement sonores produisent en ceux qui prient un état proche de l'extase. Une partie importante de cette technique est le retour du mot-clé de l'attribut divin, la *Kedusha*, le *Trishagion* d'Isaïe 6,3 dans lequel culmine l'extase du mystique : « saint, saint, saint est le Seigneur Sebaoth ». On peut à peine concevoir une preuve plus grandiose de l'influence irrésistible que la conception de Dieu a exercée sur la conscience de ces mystiques. La « sainteté » de Dieu qu'ils ont essayé de paraphraser transcende absolument toute signification morale et ne représente que la gloire de son Royaume. A travers des formes variées de prières connues comme la *Kedusha*, cette conception a aussi trouvé sa voie dans la liturgie générale juive et a laissé son empreinte sur elle »[17].

---

[12] Cf. I. Elbogen, *op. cit.*, p. 61-67.

[13] Voir K. Kohler, Über die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 37, 1893, p. 441-451, 489-497.

[14] Cf. A. Neher, Échos de la secte de Qumran dans la littérature talmudique, dans *Les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1957, p. 57.

[15] Voir A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*^{3}, Paris, 1964, p. 430-443; G. G. Scholem *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*^{2}, New York, 1965, p. 128.

[16] Cf. G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950, p. 58.

Soulignons, au passage, que, comme l'attestent les prières juives conservées dans les VII^{e} et VIII^{e} livres des *Constitutions apostoliques*, la liturgie synagogale de la *Diaspora* porte, elle aussi, cette empreinte[18].

Quelques remarques particulières vont confirmer notre interprétation qui reconnaît dans l'hymne final du *Poimandrès* un écho de la liturgie juive.

La première strophe de l'hymne paraît répondre, mais sur un registre plus « philosophique », à la première, à la deuxième et à la quatrième des *Dix-huit Bénédictions*[19]. La première bénédiction célèbre le Dieu des Pères : ברוך אתה יי אלהינו ואלהי אבותינו « Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu et Dieu de nos Pères »; le premier vers célèbre la sainteté de Dieu, Père de toutes choses. La seconde bénédiction célèbre la puissance de Dieu : אתה גבור לעולם אדני « Tu es puissant à jamais, Seigneur ». Ce n'est sans doute pas une coïncidence fortuite, si le second vers évoque « les Puissances » de Dieu. La troisième bénédiction dit la sainteté du Nom de Dieu : אתה קדוש ושמך קדוש « Tu es Saint et ton Nom est Saint ». Cette bénédiction n'est pas reprise en tant que telle par le troisième vers, mais elle revient comme leitmotiv des deux premières strophes : אתה קדוש « Tu es Saint », ἅγιος εἶ. C'est la quatrième bénédiction : אתה חונן לאדם דעת « Tu donnes la Connaissance à l'homme », qui paraît être reprise par le troisième vers : « Saint est Dieu qui veut qu'on le *connaisse* et qui est *connu* de ceux qui lui appartiennent ».

---

[17] G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, p. 73.

[18] Sur ces prières juives, voir surtout W. Bousset, Eine jüdische Gebetssamlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen, dans *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse, 1915, p. 435-485; E. R. Goodenough, *By Light, Light*, New Haven, 1935, p. 306-358.

[19] Les *Dix-huit Bénédictions* nous ont été conservées en deux recensions, la palestinienne et la babylonienne. Voir là-dessus, par exemple, Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*^{2}, IV, 2, München, 1956, p. 208-249. Nous utilisons ici la recension babylonienne.

La deuxième strophe semble d'inspiration plus alexandrine et doit être comparée à l'une des prières juives du VIII^e livre des *Constitutions apostoliques* (12,14) [20], à la *Première Épître de Clément* 27,4 : *ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα* et naturellement à Philon, *Legum allegoriae*, 3,10 : *πῶς οὐκ ἀδύνατον τὸν θεὸν ἀμείψασθαι ... τὸν τὰ ὅλα συστησάμενον ἐκ μὴ ὄντων;*

La troisième strophe, en son troisième vers, « Tu es Saint, toi qui es au-dessus des louanges », me paraît répondre à une formule d'une très ancienne prière juive, le *Kaddish* : ויתהלל שמה דקדשא בריך הוא לעלא מן כל ברכתא ושירתא תשבחתא « Loué soit le Nom du Saint, béni soit-il, au-dessus de toute bénédiction, de tout cantique et de toute louange... » [21].

Il est ainsi établi que la structure et le contenu de l'hymne final du *Poimandrès* viennent de la liturgie juive et plus particulièrement du *Trishagion*. Sans doute l'auteur hermétique avait-il fréquenté quelque synagogue d'Alexandrie et en avait-il tiré quelque enseignement. Le résultat est de grande portée, car il montre, contrairement à l'opinion générale, que certaines communautés hermétiques ont eu du judaïsme davantage qu'une connaissance livresque par la seule lecture des *Septante*, mais qu'elles ont connu la liturgie juive.

Comment douter que l'emprunt soit ici conscient et le syncrétisme volontaire? Le Trismégiste est le trois fois Saint.

L'oraison qui fait suite à l'hymne s'en sépare par une structure plus lâche. On pourrait tout au plus parler de prose rythmée. S'en suit-il pour autant que son inspiration soit d'une autre veine? Il n'en est rien selon nous.

« Alors j'illuminerai de cette grâce ceux qui demeurent dans l'ignorance... » constitue le cœur de l'oraison. Cette formule paraît s'inspirer de la bénédiction sacerdotale des *Nombres* 6,25 : « Que Yahvé fasse luire sa face sur toi et qu'il t'accorde sa grâce ». On retrouve, en effet, d'un seul tenant, dans le texte biblique comme dans le texte hermétique, les idées d'« illumination » et de « grâce ». Or, ce texte des *Nombres* se trouve repris dans la dernière des *Dix-huit Bénédictions* : « Bénis-nous, notre Père, tous ensemble, de la lumière de ta Face ».

---

[20] Cf. aussi *Constitutions apostoliques* VII, 34, 1; VII, 35, 5.

[21] Sur cette prière, voir D. de Sola Pool, *The Kaddish*, Leipzig, 1909.

Est-ce simple hasard si l'hymne, en son début, reprend les *premières* des *Dix-huit Bénédictions* et si l'oraison qui lui sert de conclusion fait écho à la *dernière* des *Dix-huit Bénédictions*?

On notera, de surcroît, que l'expression *εὐλογητὸς εἶ*, à la fin de l'oraison, est la traduction de l'expression hébraïque ברוך רתה « Béni sois-tu », sur laquelle s'achève la dernière des *Dix-huit Bénédictions* : « Béni sois-tu, Seigneur, toi qui bénis ton peuple Israël dans la paix ».

Mais il y a plus. Le texte des *Nombres* repris dans la dernière des *Dix-huit Bénédictions* passe dans l'oraison de la troisième personne à la première. Ce n'est plus le Seigneur qui illumine les siens de sa grâce, c'est le hiérophante qui se proclame illuminateur. On retrouve cette transformation étonnante dans le livre des *Hymnes* découvert près de la mer Morte. Le Maître de justice s'appliquant à lui-même le texte des *Nombres* déclare : « Et, par moi, tu as illuminé la face de beaucoup... » [22]. La rencontre est significative.

L'unité d'inspiration de l'hymne et de l'oraison est ainsi clairement établie. Le sens de l'expression *συναγιάζειν σοι* s'en trouve éclairé : « celui qui est ton homme veut être saint comme toi », qu'il vient de proclamer Trois fois Saint.

Enfin la conclusion générale à laquelle l'étude de l'hymne avait conduit peut être maintenant majorée : la communauté juive, avec laquelle l'auteur de l'hymne était entré en contact, avait sans nul doute subi la forte influence de l'essénisme palestinien.

---

[22] *Hymnes* 4,27 (traduction A. Dupont-Sommer).

Note additionnelle : *ὑμνεῖ σὺν τοῖς οὖσι τὸν πατέρα* (*C.H.* I,26)

Entrée dans la nature ogdoadique, l'âme « chante avec les Êtres des hymnes au Père ». Ce passage du *Poimandrès* a mis à l'épreuve la perspicacité des critiques. Reitzenstein, *Poimandrès*, p. 336, suggère de voir en *οὖσι* « *den wahrhaft Seienden*(?) » ou de corriger en *παροῦσι*. Il adopte cette conjecture dans son édition des *Studien zum antiken Synkretismus*, p. 159. W. Scott, *Hermetica*, II, Oxford, 1925, p. 65, insère *ἐκεῖ* devant *οὖσι* et comprend : « *Those who are* « *there* » (*i.e. in the sphere of the fixed stars*) ». Le R. P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, Paris, 1953, p. 132, note 2, corrigerait volontiers en *σὺν τοῖς ὁσίοις*.

Ces corrections ne s'imposent nullement. Il faut reconnaître, en ces « Êtres » qui chantent des hymnes au Père, les *ḥayyot* ou « êtres vivants » d'*Ézéchiel* 1,5-23. Selon les visionnaires de la *Merkaba,* ces « êtres vivants » portent le trône divin et chantent à Dieu des hymnes de louange.

Cette conception est bien illustrée par un passage de l'*Apocalypse* d'*Abraham* 18,2-3 : « Je vis, sous le feu, un trône de feu, et, autour de lui, des créatures aux yeux multiples qui disaient un hymne. Et sous le trône il y avait quatre animaux de feu qui chantaient ».

INTERVENTION J. POUILLOUX

Le parallélisme de forme et de composition entre la première strophe du *Poimandrès* et les première, deuxième et quatrième des dix-huit bénédictions juives paraît séduisant. L'absence de la troisième bénédiction et l'écho qu'on en peut trouver dans les deux strophes suivantes constituent un élément non négligeable de la démonstration. C'est en effet un procédé constant de cette littérature que d'omettre un terme dans une succession pour le faire reparaître ensuite indirectement, comme par réfraction, négativement pourrait-on-dire. Philon d'Alexandrie use très fréquemment de cette technique. Faute d'y avoir été attentif, on a souvent taxé d'incohérence des développements fondés sur cette manière de raisonner. Qu'on puisse le mettre en valeur dans le poème du *Poimandrès* constitue un indice sérieux du bien-fondé de la démonstration entreprise par M. Philonenko.

INTERVENTION G. ROCCA SERRA

L'influence juive sur le Corpus hermétique, et particulièrement sur la prière du *Poimandrès,* paraît indéniable.

Il reste que des traits de ce texte, y compris sa structure, pourraient trouver une bonne explication dans le domaine grec. Ainsi le nombre et la structure des invocations : 3 fois 3 (*cf.* Hermès trois fois très grand) feraient penser à une explication pythagoricienne, véhiculée par l'allégorie stoïcienne, du nombre des Muses. De même, certains détails font penser à la théologie négative qui est en train de se constituer dans le platonisme moyen.

Nous avons ainsi là un bel exemple de syncrétisme judéo-grec dont le modèle peut être trouvé dans le judaïsme hellénistique.

RENÉ NOUAILHAT

REMARQUES MÉTHODOLOGIQUES À PROPOS DE LA QUESTION DE « L'HELLÉNISATION DU CHRISTIANISME »

SYNCRÉTISME, HERMÉNEUTIQUE ET POLITIQUE

Les remarques philosophiques qui vont suivre voudraient introduire à quelques observations méthodologiques.

Le phénomène historique de « l'hellénisation du christianisme », c'est-à-dire la constitution progressive d'un discours chrétien articulant un certain nombre de concepts hérités de la philosophie grecque, est souvent présenté et analysé comme phénomène « syncrétiste ».

Pris comme tel, le phénomène syncrétiste n'est pas spécifique de l'hellénisation du christianisme. Tous les grands courants religieux et métaphysiques de cette période représentent autant de phénomènes syncrétistes particuliers. L'abondance et la qualité des travaux qui leur sont consacrés apportent suffisamment d'éléments à ce sujet pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister.

Qu'il suffise d'évoquer, dans l'inextricable complexité du syncrétisme des religions orientales, l'hellénisation du judaïsme pré-chrétien, avec l'exemple significatif du livre de la Septante. Pour les besoins de la propagande monothéiste du judaïsme en milieu hellénistique, ou tout simplement pour l'expression de la foi judaïque dans les communautés de la *Diaspora*, il fallut traduire les Écritures, les dire dans une culture qui n'était plus celle de l'héritage biblique. Au cours de ce qu'on pourrait appeler ce vaste mouvement de « septantisation », les récits bibliques se sont refaits et façonnés.

On sait aujourd'hui que ce processus d'hellénisation caractérisait aussi, bien qu'à un degré moindre, le judaïsme des milieux palestiniens [1].

---

[1] *Cf.* les études de Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York, 1942; Lifshitz, *L'hellénisation des juifs de Palestine*, R.B., 1965, p. 520 *sq.* et Simon, *Verus Israël, Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, Paris ,1964. En ce qui concerne la *Diaspora*, le débat existe depuis longtemps à propos de Philon d'Ale-

Quant aux métaphysiques grecques de cette période, elles étaient elles-mêmes pénétrées d'apports orientaux et développaient déjà maints thèmes monothéistes et universalistes. La prégnance d'une forte religiosité favorise une sorte d'osmose entre les divers systèmes philosophiques [2]. A la faveur de l'éclectisme régnant, le stoïcisme mêle des éléments de toute provenance, et pénètre d'autres courants. Quant aux variantes du platonisme, qui s'avèreront dominantes dans la constitution progressive du discours chrétien à partir du III^e^ siècle, elles ne gardent essentiellement de la doctrine du fondateur de l'Académie qu'un aspect moral et religieux, où les « valeurs du monde » se trouvent dévalorisées, rejetées ou spiritualisées.

Le phénomène de l'hellénisation du christianisme s'inscrit dans ce contexte global de syncrétisme, qui se manifeste à tous les niveaux d'expression (institutionnelle, juridique et politique, religieuse et morale, *etc...*) du mental collectif de cette période [3].

Partir du phénomène syncrétiste en tant que tel ne semble pas permettre de spécifier l'originalité de l'hellénisation du christianisme, *a fortiori* de rendre compte de la façon dont celui-ci s'est imposé parmi tant d'autres — car ce sont ses structures fondamentales qui ont finalement imprégné une certaine conception du monde dans laquelle s'est inscrite l'histoire des idées en Occident.

Une des difficultés de la méthode tient en outre à la notion même de syncrétisme et à son utilisation équivoque. Une chose est en effet ce processus syncrétique, complexe et contradictoire, une autre est la catégorie dont on use parfois pour en rendre compte. C'est ici que peut intervenir la fonction critique de la philosophie.

Si la connaissance est distincte de son objet, le passage du réel au

---

xandrie (*cf. infra*). Plus largement, *cf.* les travaux de A. Paul sur l'« inter-testament » (art. « *Testament* », *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1973).

[2] « C'est la ruine de l'orthodoxie en faveur d'une espèce de syncrétisme », écrit M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 37.

[3] Dans l'allocution d'ouverture du VIII^e^ congrès d'histoire des religions, J. Bayet précisait ainsi la méthode : « Notre tâche — puisque le découragement n'est pas notre lot — n'est pas seulement d'analyse multiple et précise, mais de compréhension globale, de psychologie à la fois générale et historique », dans *Croyances et rites dans la Rome Antique*, p. 272.

conceptuel ne peut se faire par simple redoublement. Un usage non critique de la catégorie de syncrétisme peut ici brouiller l'analyse et donner à croire que le mot dit la réalité, abstraction faite et des processus réels qui ont produit historiquement tels ou tels effets syncrétiques, et des constructions théoriques susceptibles de penser ces processus.

La catégorie de syncrétisme n'est pas le processus syncrétique. Si le phénomène historique est complexe et contradictoire, il ne doit pas en être de même de la catégorie. Celle-ci peut indiquer une attitude, ou bien désigner le jeu d'interprétations de diverses métaphysiques ou religions en présence, et la combinatoire de plusieurs de leurs éléments — au niveau de ce que P. Lévêque appelait au dernier colloque les « modèles de structure d'accueil » d'une métaphysique ou d'une religion par une autre. Une telle combinatoire permet d'affiner une typologie et de repérer les éléments relativement stables des processus considérés.

Cette méthode n'a cependant pas fonction explicative. Le concept ne peut être la catégorie sous peine de ne jamais sortir de la circularité. Expliquer le phénomène syncrétique par le syncrétisme [4] reviendrait à vouloir expliquer le sommeil par quelque vertu dormitive.

La confusion a été introduite par une utilisation théologique-polémique du terme de syncrétisme. Cette utilisation est lourde de toute une histoire.

Depuis Érasme, qui désignait par ce vocable la confédération que devaient former les humanistes contre le rigorisme réformé et la réaction catholique [5], les batailles théologiques du XVI^{e} et du XVII^{e} siècles ont fait large usage du terme en un sens polémique qui colore son champ sémantique encore aujourd'hui.

La confusion est d'autant plus facile à entretenir que le phénomène considéré — celui de l'hellénisation du christianisme — concerne la référence religieuse par excellence du christianisme, à savoir l'époque où s'est défini le canon des Écritures et où s'est constituée l'autorité interprétative de ce canon, c'est-à-dire un domaine où l'attitude religieuse risque elle-même de tenir lieu d'analyse historique. La documentation sur les origines du christianisme est, de plus, à l'exception de quelques indications insignificantes, exlusivement chrétienne : l'herméneutique croyante est « déjà là ».

---

[4] « Par le moyen du syncrétisme », selon l'expression de Stig Wikander à propos des thèses de Franz Cumont, dans « *les ismes dans la terminologie historico-religieuse* », communication du précédent colloque.

[5] Érasme, *Corpus Reformatorum*, I, 78.

La foi chrétienne n'a pas introduit de nouveaux concepts; mais les convictions qui l'animent lui donnent une sorte d'épistémologie militante de sa propre certitude en face des productions humaines — ce qui se traduit par un nouveau mode de liaison des éléments empruntés. La polémique à propos du syncrétisme porte alors soit sur la réduction des rites, des croyances et du discours chrétien à la somme des éléments qui les composent, soit sur l'introduction de certains de ces éléments.

On lit ainsi dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* cette définition du syncrétisme appliqué au christianisme : « Dissolvant énergique de la croyance [...] Tendance naturaliste à présenter l'unique vraie religion, révélée de Dieu, comme un simple résidu des diverses religions historiques. Il s'attaque d'ailleurs soit au dogme et au culte, soit au culte seulement ». La première forme, celle du « syncrétisme dogmatique », est pourfendue comme ignorance du caractère transcendant de la doctrine révélée : « Le dépôt de la révélation doit être gardé pur de tout alliage ». La seconde, celle du « syncrétisme liturgique », est rejetée comme vaine tentative de réduction du spécifique chrétien aux rites de la synagogue ou des divers cultes païens : « Loin de montrer aucun empressement à s'enrichir de dépouilles étrangères, l'Église ne cessa de veiller, avec un soin jaloux, sur la pureté de son culte original » [6].

Une telle polémique s'inscrit dans une problématique qui semble destinée à défendre un certain contenu de vérité : celui de la foi chrétienne considérée « à l'état pur ». C'est ce qu'exprime toute quête de l'origine considérée comme fondement de l'originalité du christianisme : en vertu de son origine surnaturelle, le christianisme transcenderait toutes ses déterminations et ne saurait se compromettre avec les rites, croyances ou discours du temps.

C'est cette problématique qui sous-tend les travaux inspirés par la méthode de Bultmann. « Le christianisme hellénistique n'est pas une donnée foncièrement une, mais, vue dans son ensemble, une création syncrétiste remarquable, renfermant en son sein des oppositions et des contrastes, des tendances qui seront taxées d'« hérésies » par une « orthodoxie » qui s'affirmera dans l'Église ancienne » [7]. S'il n'est pas, pour Bultmann, de christianisme sans mythe, sa méthode cherche à fonder un jugement sur ce mythe pour sauver l'irréductibilité de la foi.

---

[6] *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, Paris, 1922, tome IV, p. 1582-1583. On pourrait citer dans cette ligne les conclusions du Père Lagrange (*Vers le Logos de St. Jean*, R.B., 1923) qui nient toute influence du « paganisme » au niveau des écrits néo-testamentaires, afin de « dégager l'Évangile de rapprochements compromettants ».

Certains courants théologiques protestants ont cherché, dans cette ligne, à opposer un « christianisme originel et authentique », aux divers revêtements profanes dont se serait encombrée la tradition ecclésiastique. Tout ce qui porte la marque de la spéculation philosophique pouvait en ce sens être considéré comme une déviation, même dans le *Nouveau Testament* [8].

Il est facile de constater que ces positions relèvent essentiellement d'une attitude religieuse. Elles traduisent en effet la croyance en une vérité atemporelle, contaminée par ses diverses réalisations historiques. Le présupposé d'une vérité méta-historique ne saurait par définition relever de l'analyse proprement historique. Il apparaît plutôt comme un indice de ce phénomène religieux que l'investigation scientifique s'efforce de repérer. Il est même en ce sens l'une des manifestations objectives de ce phénomène religieux lui-même, dans sa prétention à se définir comme religion révélée.

L'usage théologique-polémique de la catégorie de syncrétisme embrouille d'autant plus l'analyse qu'il s'autorise de références bibliques pour se justifier.

Le *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* invoque un passage de la *Première Épître aux Corinthiens*, abstraction faite de tout contexte littéraire ou social. Dans le verset cité — que Bultmann considère d'ailleurs aussi comme une référence de base — la doctrine chrétienne est présentée comme « scandale (*σχάνδαλον*) pour les juifs, folie (*μωρία*) pour les païens ».

La lettre de Paul aux chrétiens de Corinthe oppose brutalement la prédication chrétienne, aux artifices de la sagesse des philosophes. Par rapport à ceux-ci, l'apôtre évoque l'échec de sa courte mission et rappelle le point de ralliement : la kénose de la croix. « Sans recourir à la sagesse du langage, écrit-il, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. Moi-même je me suis présenté à vous faible, craintif et tout tremblant, et ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse » (*I Co 1* v. 17, *2* v. 2-4).

---

[7] R. Bultmann (*Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 3^{e} éd., Zurich, 1963; trad. P. Jundt, Paris, 1950, p. 145) reprend l'expression de M. Gunkel (*Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 2^{e} éd., 1910).

[8] *Cf.* en particulier la *Religionsgeschichtliche Schule* et la *Formgeschichtliche Methode.*

Nombre d'exégètes ont interprété cette déclaration comme un refus de toute compromission avec le langage philosophique, c'est-à-dire comme une position anti-syncrétique. Dans la perspective d'une recherche d'un « noyau pur originel » du christianisme, certains l'ont alors opposé avec le chapitre 17 des *Actes des Apôtres*, mettant ainsi « en accusation » l'œuvre lucanienne par rapport à la prédication paulinienne [9].

Quelques dizaines d'années plus tard, Luc — appelons tel l'auteur (ou les auteurs) des *Actes* — donne en effet une tout autre version de la prédication de Paul chez les Grecs.

Loin de la violente algarade contre les « discours de l'éloquence » et les artifices de la *sophia*, l'apôtre tient cette fois un discours de sagesse, construit selon les règles les plus classiques, rassemblant quelques-uns des grands thèmes de la philosophie communément dispensée, et enrichi de surcroît par quelques allusions poétiques. La structure du discours révèle une construction rigoureuse de type symétrique-concentrique :

---

[9] Selon le titre d'un article de W. G. Kümmel : « Luc en accusation dans la théologie contemporaine », dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, Nov. 1970. Bornkämm, Käsemann et Conzelmann ont notamment relevé chez Luc, outre la disparition de l'apocalyptique judéo-chrétienne, l'abandon de la théologie de la croix — caractéristique de la prédication paulinienne — au profit d'une théologie de la « gloire » et du « salut », et d'une valorisation absolue de la tradition apostolique. Nombre de chercheurs ont abondé dans ce sens, tels Wilkens (qui voit chez Luc un « appauvrissement essentiel » du christianisme de Paul) et Schulz (selon lequel les *Actes* feraient de Paul celui qui a confié l'héritage de la doctrine chrétienne « à la garde du clergé qui possède le monopole du pouvoir ministériel de l'interprétation »). *Cf.* Kümmel, *op. cit.* p. 270. Luc, par sa tendance à historiciser, notait déjà Bultmann, a « abandonné le sens kérygmatique originel de la tradition de Jésus » (R. Bultmann, *Théologie du Nouveau Testament*, 1965, p. 469).

v. 22 exorde sur les *δεισιδαιμονεστέροι*		conclusion : le repentir *Μετανοεῖν* v. 31
v. 23 *’Αγνωστῳ θεῷ/ἀγνοοῦντες* *τοῦτον ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν*	(thème de l’ignorance) (et du dévoilement)	*Χρόνους τῆς ἀγνοίας* v. 30 *νῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις*
v. 24-25 contre les idoles		v. 29 contre les idoles
v. 25-26 *αὐτὸς διδοὺς ζωήν*	(la vie et l’être)	v. 28-29 *ἐν αὐτῷ ζῶμεν*
v. 26	(l’habitat)	v. 27
	v. 27 la connaissance (au sens philosophique du terme) de Dieu *ζητεῖν τὸν κύριον*	

Cette prédication paulinienne, par son mélange des genres, reflète bien d’autre part la *koinè* du temps.

Le thème du Dieu inconnu (v. 23), et pourtant accessible à qui le cherche (v. 27), est caractéristique du moyen-platonisme; certains éléments relèvent par contre d’un stoïcisme popularisé : ainsi le thème du dieu véritable qui a pour temple l’univers (v. 24)[10]. Les poèmes liturgiques des premiers stoïciens — tel *l’Hymne à Zeus* de Cléanthe, le second scolarque du Portique — présentent maintes similitudes avec le discours à l’Aréopage, tant sur le plan de l’« orthodoxie » que sur celui de la propagande[11]. Enfin le caractère scolaire de ce véritable collage philosophique est accusé au verset 28 par l'allusion à un poème d'Épiménide de Cnossos et par la citation d'un vers d'Aratos : « Car nous sommes aussi de sa race » — déjà repris dans l'*Hymne* de Cléanthe — faisant de la filiation divine de tous les hommes une raison de prier Dieu.

---

[10] M. Rocca-Serra avait relevé ce phénomène dans sa communication sur « *Les philosophes stoïciens et le syncrétisme* » lors du dernier colloque, à propos de l’inspiration cynique de Zénon. Notons que le thème du « construit de mains d’hommes » était déjà utilisé dans la prédication juive aux païens.

[11] L’utilisation d’éléments stoïciens dans le discours d’*Actes 17* a été analysée notamment par E. Des Places, dans *La religion des premiers stoïciens*, *Histoire des religions*, tome III. Plusieurs de ces éléments ont aussi des racines bibliques (*cf.* par ex. les notes de la *traduction œcuménique de la Bible*, le *N.T.*, Paris, 1972, p. 410-411; il faudrait aussi comparer en ce sens *Actes 17* et le *Livre de la Sagesse, ch. 13 et 14*).

Une seule note discordante et quelque peu voilée à la fin de cette savante composition : le thème du Christ, juge de l'univers au jour fixé. L'annonce de la « Résurrection », qui semble d'ailleurs comprise par les auditeurs comme la révélation d'une divinité exotique, provoque moquerie et incrédulité. Mais la relation même de cet échec semble parachever la figure de l'apôtre comme celle d'un nouveau Socrate. N'est-il pas soumis aux mêmes accusations — « prêcheur de divinités étrangères » — tenu à s'expliquer dans le même lieu — l'*Agora*, sous le Portique royal et devant la Haute Assemblée de l'Aréopage — propagateur lui aussi d'une sagesse à prétention universaliste susceptible de gagner les intelligences? En réécrivant ce qui n'était qu'une rapide étape sur le chemin de Corinthe sous la forme d'une sorte de « rencontre au sommet » entre le héraut du christianisme et les héritiers d'une sagesse prestigieuse, tout se passe comme si l'interprétation lucanienne cherchait à effacer le souvenir d'un médiocre échec en donnant de l'événement passé une version correspondant aux nouveaux impératifs de la propagande chrétienne dans les milieux intellectuels et administratifs de l'Empire. L'« idolâtrie » des errements du paganisme est lue désormais comme une aspiration tâtonnante vers le Dieu des chétiens; il s'agit moins d'affirmer une démarcation que de dévoiler le sens caché de cette quête qui ignore son véritable Bien (v. 23, 30).

Le syncrétisme lucanien fonctionne comme opérateur de rétrospection, apportant à la prédication chrétienne la justification rationnelle dont elle avait besoin pour éviter la « folie ».

L'analyse des textes montre que Luc s'adresse entre autres à des couches aristocratiques et conservatrices nouvellement gagnées à l'espérance chrétienne du « salut ». La conversion des « femmes de la haute société », (*ch. 17* v. 8 et 12) et celle du magistrat Denys l'Aréopagite (*ch. 17* v. 34) laissent supposer qu'un tel discours était fort bien adapté aux aspirations de l'*intelligentsia* hellénique. La propagande paulinienne ainsi recomposée devient fonctionnelle des nouveaux besoins idéologiques de ces couches. Le discours à l'Aréopage, significatif du glissement social du christianisme plusieurs dizaines d'années après le voyage de Paul, apparaît comme une solution opératoire aux nouveaux problèmes du prosélytisme chrétien.

Avec la référence du discours à l'Aréopage, le « syncrétisme » est donc à la fois le champ et l'objet du débat théologique. Toute transposition de l'attitude syncrétique — telle qu'elle pouvait être vécue dans les communautés chrétiennes — en fonction explicative soit d'une dynamique missionnaire du kérygme chrétien, soit d'une quelconque « décadence » de ce kérygme, court-circuite l'analyse concrète du contexte global où s'inscrivent les premières prédications chrétiennes. Une telle méthode acquiert par là même fonction de dénégation et de détournement d'un certain nombre de réalités économiques, sociales et politiques, et elle travestit, en les isolant, les effets de ces réalités dans le domaine des représentations : que l'on songe aux maintes tentatives de conciliation exégétique pour gommer toutes différences entre saint Paul et saint Luc, pour retrouver l'un dans l'autre et réciproquement, ou pour réduire leurs divergences à une question de tempérament... [12].

Le contexte littéraire rend pourtant vaines les interprétations qui sous-estiment ou affadissent l'originalité du discours à l'Aréopage par rapport à la lettre aux Corinthiens.

Le livre des *Actes des Apôtres* confère à la prédication de Paul à Athènes un relief tout particulier : c'est le second des trois grands discours missionnaires de l'apôtre [13]. De ce temps de l'Église primitive, où tout semble idyllique et si bien partagé, les *Actes* donnent une version conciliante — et conciliaire — de l'assemblée des apôtres à Jérusalem (*ch. 15*), mais passent par exemple sous silence les démêlés de Paul avec l'église de Corinthe, ou le grave conflit d'Antioche qui opposa Paul à Pierre et aux envoyés de Jérusalem sur la question du légalisme (*Épître aux Galates*, *ch. 2*). L'auteur des *Actes* cherche ainsi à masquer des oppositions devenues l'expression des contradictions réelles qui divisent la société de ce temps et dont le discours chrétien, élargi aux diverses couches sociales de l'Empire, répercute les aspirations antagonistes.

---

[12] *Cf.* par exemple l'hypothèse de Kümmel (*op. cit.*) : il n'y a pas de déviation de la théologie paulinienne chez Luc. Les commentaires traditionnels partaient d'ailleurs des *Actes des Apôtres* pour situer les grandes étapes de la vie de Paul (dont les diverses épîtres apparaissaient comme l'illustration doctrinale). Ceux qui ont estimé la version lucanienne plus proche des sources ont pu renverser la problématique : le langage de la sagesse — celui d'*Actes 17* — ayant échoué, Paul aurait ensuite modifié sa prédication en renonçant à toute sagesse du langage (*cf.* la *Bible de Jérusalem*, Paris 1961, p. 1464, note b) — ce que certains ont appelé, sans craindre le jeu de mot, le « langage de la croix ». D'autres ont tenté la réduction de la version des Actes à ce qui constitue le véritable contexte de l'*Épître aux Corinthiens*, à savoir la propagande monothéiste du judaïsme hellénistique. J. Dupont (dans *Études sur les Actes des Apôtres*, Lectio divina, 1967) reprend de façon critique la thèse de Gärtner, par opposition aux interprétations de Dibelius et Pohlenz insistant sur la démarcation de St. Luc par rapport à St Paul.

[13] Avec un discours à la synagogue au *chapitre 13* et un autre devant les responsables de la communauté d'Éphèse au *chapitre 20*. Toute la composition des *Actes* est d'ail-

L'acte de foi qui caractérise subjectivement la double propagande de Paul et de Luc, et leur non-recouvrement, ne saurait pas davantage se repérer dans un quelconque noyau pur au contenu insaisissable. Ce qui en traduit par contre l'originalité, c'est leur langage prédicatif et ce qu'on pourrait appeler, en terme de linguistique, leur « performance » — à savoir cette sorte de « *forcing* théorique » imprimant au sein de représentations données une déviance, la marque d'un décalage, où s'annonce plus ou moins maladroitement le kérygme chrétien de la mort et de la résurrection du Christ. Ce par quoi les discours de Paul et de Luc relèvent de la même dynamique missionnaire tentaculaire, ce n'est pas la commune référence à un « contenu de vérité » mais leur non-renfermement dans une sagesse positive, suffisante et saturante. Cette non-fermeture de leurs discours, manifestée de façon abrupte par l'expression de Paul « scandale pour les juifs, folie pour les païens », et mal dissimulée à la fin du discours à l'Aréopage, constitue la négativité de la sagesse où se dit le kérygme. Celui-ci ne renvoie d'ailleurs pas à la transcendance où les tenants de la démythisation placent l'essence du christianisme, mais à un ensemble d'exigences concernant les modalités par lesquelles les chrétiens entendent vivre le « mystère pascal » dans toutes leurs pratiques sociales. Ce sont ces pratiques qui sous-tendent l'ensemble des discours par lesquels ils essaient de rendre compte de leur espérance, dont les formes multiples correspondent à la diversité de leurs situations.

---

leurs parfaitement équilibrée entre Jérusalem (une moitié du livre est consacrée à Pierre et les siens) et la Mission (l'autre moitié sur Paul, présenté comme l'apôtre officiel de Jérusalem). La fin du livre ne dit rien du martyre de Paul, mais s'achève au contraire sur une présentation optimiste des relations entre l'Empire et l'Église naissante avec le ministère tranquille de Paul à Rome, « enseignant en toute liberté et sans obstacle » (*ch. 28*, v. 30-31).

La catégorie de syncrétisme, appliquée au phénomène de l'hellénisation du christianisme, par la confusion entretenue dans son usage traditionnel théologique-polémique, pose finalement plus de questions qu'elle ne permet d'en résoudre. Elle ne peut prétendre expliquer une réalité dont elle ne fait qu'exprimer l'opacité. Elle reste liée à la problématique idéaliste du commencement absolu, saisi en termes de pureté originelle ou de composition originelle[14]; qu'il s'agisse de revendiquer la première ou de dénoncer la seconde, on ne sort pas d'une histoire des idées ou des doctrines qui occulte le caractère du kérygme chrétien comme processus de négativité, ainsi que les pratiques qui sous-tendent son discours. Le refus ou l'accusation de syncrétisme ont le même effet de méconnaissance des processus où s'est constitué, imposé et reproduit le discours chrétien posé comme tel.

Après ces remarques sur la catégorie de syncrétisme comme obstacle épistémologique pour la recherche historique, nous pouvons reprendre les grandes lignes de l'analyse sur un autre terrain — celui-là même que l'explication en termes de syncrétisme tend à occulter.

Ce terrain, c'est celui de l'analyse concrète de la conjoncture globale qui doit permettre de construire la configuration théorique des mécanismes qui ont eux-mêmes permis de constituer et d'imposer ce type de syncrétisme.

Le processus de l'hellénisation du christianisme ressaisi dans cette problématique s'articule autour de deux pôles.

Le premier implique l'étude de la formation économico-sociale, dont les contradictions sont, en dernière instance, les éléments déterminants du processus syncrétique en tant que tel. Celui-ci doit être compris dans le cadre de la société impériale en voie de destructuration, tout au long d'une crise généralisée au cours de laquelle s'intensifient les conflits sociaux et s'affinent les luttes d'idées.

---

[14] Ajoutons que la quête d'un « christianisme pur » se redoublerait d'ailleurs avec Paul que l'on pourrait opposer dans cette ligne aux « paroles originaires » de Jésus. La langue maternelle de l'apôtre devait être le grec (c'est la *Septante* qu'il semble citer de mémoire). Aussi voit-on par exemple P. de Lagarde attribuer l'évolution « néfaste » du christianisme à Paul. Bornkämm note que certains représentants actuels du judaïsme font la distinction entre Jésus prophète et l'hellénisme de St Paul (*Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève, 1971, p. 314-315).

Au moment où s'affaiblissent l'Empire et ses institutions, le contrôle et l'organisation des croyances religieuses apparaît comme un des instruments que le pouvoir cherche à utiliser comme appareil de son renforcement — instrument sans doute privilégié d'intégration sociale dans la mesure où il saisit les sujets et se les « assujettit » pour ainsi dire de l'intérieur. Toute l'histoire religieuse du Bas-Empire se présente en ce sens comme celle d'un « syncrétisme forcé » d'éléments religieux hétérogènes bricolés par les idéologues actifs du pouvoir, pour affermir et rassurer une politique d'assimilation, de pacification et d'adhésion à l'ordre romain [15]. C'est dans ce contexte que se propage le christianisme, gagnant surtout les grandes villes portuaires et les centres commerciaux du bassin méditerranéen, où le rassemblement de diverses religions favorise une sorte de « milieu syncrétique ».

Quant au second pôle, il renvoie aux grandes trames métaphysiques du mental collectif de cette période où la prégnance religieuse favorise un éclectisme intellectuel auquel ne résiste aucune tradition philosophique. De Philon à Plotin ou à Lactance, on voit se combiner maintes influences qui interdisent de poser l'hellénisme et le judéo-christianisme comme des entités bien constituées. Le désarroi des mentalités qu'accompagne le sentiment de la crise prend des formes spécifiques selon les diverses couches sociales hiérarchisées et antagonistes de la société impériale. Ainsi l'aspiration au salut des « laborieux et des accablés » [16] qui se cristallise notamment dans les promesses messianiques lues littéralement dans une perspective de renversement (terrestre ou céleste) de l'ordre existant, ne saurait par exemple recouvrir l'expression pessimiste des élites qui tend à chercher refuge dans la vie privée et dans l'espoir d'un au-delà de félicité qui transpose les privilèges acquis, et dont une lecture allégorique des promesses religieuses peut donner à rêver [17].

---

[15] A propos du syncrétisme gallo-romain, Mme Clavel-Lévêque a montré le rôle politique de la religion par rapport au pouvoir impérial. *Cf. Le syncrétisme gallo-romain, structures et finalités*, Rome, 1972.

[16] *Cf. Évangile selon St Matthieu, ch. 11*, v. 28. C'est la première « clientèle » du christianisme : un groupe de pêcheurs galiléens, puis le petit peuple des villes méditerranéennes.

[17] Très schématiquement : la première tendance caractérise tout un courant populaire dont les diverses expressions (millénariste, montaniste, plus tard donatiste etc...) vont jalonner l'histoire du christianisme. La seconde trouvera dans le néoplatonisme, au IVe siècle, son système de représentations privilégié. Si le premier courant se

Les « opérateurs théologiques » du christianisme permettent d'apporter réponse aux exigences contradictoires d'un peuple de fidèles que traverse pourtant la lutte des classes [18].

Le problème du mode de constitution du discours helléno-chrétien considéré globalement dans son exceptionnelle puissance d'intégration et de diffusion, se pose au niveau de l'inter-relation de ces deux pôles.

Ce niveau, sous-jacent au mental collectif, c'est celui de la trame des grandes configurations théoriques en présence dans la *Romania*, et du processus dialectique de leur interpénétration complexe et contradictoire.

Il s'agit donc de préciser la spécificité de ce processus, qu'indique à sa manière, dans l'opacité de son manque, la notion de syncrétisme helléno-chrétien.

Cette spécificité doit pouvoir être repérée dans la pratique qui a rendu possible le déploiement de ce processus, à savoir une certaine pratique interprétative de l'Écriture, caractéristique de la propagation de la foi chrétienne.

Sans doute le phénomène interprétatif est-il déjà lié par lui-même au seul fait de la traduction de l'Écriture, et aux exigences propres de la propagande qui accompagne sa diffusion dans une société de classes. Il concerne en ce sens tous les courants missionnaires des religions de l'Antiquité [19]. Mais il acquiert avec le christianisme une dimension spécifique.

---

caractérise par une certaine pratique sociale spécifique d'un groupe, le second met l'accent sur les modalités de cette pratique, spécifique d'une attitude (dans le sens d'une accommodation de cette pratique).

[18] D'où le jeu possible sur les multiples « paradoxes » évangéliques. Si l'exhortation de Paul dans la *Première Épître aux Corinthiens* est reprise par le *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, c'est le discours à l'Aréopage d'*Actes 17* qui inspire la philosophie missionnaire du concile Vatican II; *Lumen Gentium* (nº 16) et le *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église* (nº 3) mettent l'accent sur les « pierres d'attente » et la « préparation évangélique » — conception qui est aux antipodes de celle qui prévalait au temps de la mission de François Xavier en Asie par exemple.

On pourrait citer dans un autre domaine la catégorie de « pauvreté » selon les Béatitudes : une lecture « spiritualiste » peut s'autoriser de la version de Matthieu sur les « pauvres en esprit » (*ch. 5*, v. 3), tandis qu'une lecture plus « sociale » (et tout aussi idéaliste) s'attachera à la version de Luc « Heureux, vous les pauvres » (*ch. 6*, v. 4), suivi du « malheureux, vous les riches » (*ch. 6*, v. 24).

[19] Notamment le judaïsme de la *Diaspora*, où l'hébreu et l'araméen étaient le plus souvent ignorés : d'où le phénomène de « septantisation » (*cf. supra*).

Une des questions cruciales des premières communautés chrétiennes, c'est en effet celle de leur rapport aux Ecritures reçues de la tradition juive. Pendant plus de cent ans, chrétiens et juifs n'ont qu'un seul et même canon scripturaire : ce sont les Écritures juives qui continuent de justifier les croyances originales du christianisme. La pratique chrétienne des Écritures ne diffère pas en apparence du modèle synagogal où la loi, la *Torah*, n'est jamais séparée de son interprétation, sous la double forme d'une explicitation par un passage des prophètes et d'une actualisation dans l'homélie [20].

L'originalité du christianisme en la matière tient dans le fait que la conjonction interprétative qu'il développe n'est plus celle de la Loi et des Écritures, mais celle de la Loi ou des Écritures avec un événement (la Pâque du Christ). Il ne s'agit plus du rapport d'un texte à un texte (où le légalisme pharisien-rabbinique définit strictement le jeu de relations existant entre ces collections figées d'exemples historiques recueillis au long de l'histoire d'Israël) mais du rapport d'un texte à une prédication orale, antérieure à tout *corpus* [21].

Au niveau du premier annonceur, la nouveauté de cette prédication n'était pas tant dans la méthode (l'interprétation messianique de certains passages prophétiques par rapport au Maître de Justice dans les *Manus-*

---

[20] Le culte synagogal, ouvert à tous à la différence de l'ancien Temple, représente de fait une activité missionnaire où commence par se mouler la propagation chrétienne. Les règles d'interprétation sont déjà nombreuses; Bonsirven en compte 7 chez Hillel, professeur de Gamaliel dont Paul fut le disciple, et 13 au second siècle. Cf. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, 1939, et R. Le Déaut, La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, Strasbourg, 1971.

[21] Lorsque le *corpus* se constitue comme canon, c'est en tant que recueil d'une prédication et non l'inverse.

Les premières communautés chrétiennes sont à la fois « groupes auteurs » et « groupes lecteurs » du *Nouveau Testament.* C'est de ces multiples mouvements de « biblicisation » que naît l'Église, lorsque la bataille pour définir un « groupe-sujet interprétatif » pose le problème de la constitution d'un Livre canonique.

Sur le rapport herméneutique, on peut citer la définition que donne P. Ricœur dans *Le conflit des interprétations*, p. 373-374 : « Si l'herméneutique en général est, selon le mot de Dilthey, l'interprétation des expressions de la vie fixée par l'écriture, l'herméneutique propre au christianisme tient à ce rapport unique entre les Écritures et le « kérygme » (la proclamation) auquel elles renvoient ».

crits de la Mer Morte en témoignerait) que dans la proclamation par Jésus du « Royaume de Dieu » inauguré par sa propre venue : cet élément rejaillit en effet sur la présentation même du Christ par ses premiers disciples qui vont en faire le modèle exemplaire, le « type » de toutes les figures bibliques. La première prédication sur Jésus mort et ressuscité est déjà présence de l'interprétation, présence du kérygme qui donne sens à l'absence du Christ (sa « résurrection pneumatique » où l'Église lit sa propre constitution).

Lorsque, dans la *Première Epître aux Corinthiens,* l'Apôtre relit l'évasion d'Israël hors d'Égypte comme le symbole de la rédemption baptismale (*ch. 10,* v. 1 à 5), il procède par jeux de rapprochements entre des événements passés — en l'occurrence les épisodes relatifs à l'eau (v. 1), à la manne (v. 3) et au rocher (v. 4) — et un enseignement présent — sur le baptême (v. 2), l'eucharistie (v. 3) et le Christ préexistant (v. 4). Cette méthode d'interprétation ne diffère sans doute pas de celle de la synagogue, où chaque expression — voire chaque mot ou chaque lettre — est ainsi valorisée hors de tout contexte [22]. Mais Paul développe cette typologie selon un schéma historique de l'« avant/après », entendu dans le sens « ébauche/accomplissement », qui vise à tout centrer sur le Christ et les temps présents (v. 6, 11).

Si l'exégèse paulinienne reste profondément rabbinique, elle s'en démarque par une lecture véritablement « christocentrique » de ce qu'on a ensuite appelé l'*Ancien Testament.* Les Écritures deviennent le « Livre du Christ » [23] où la recherche de préfigurations de Jésus ouvre un « espace herméneutique » aux possibilités inouïes : tout un jeu de relations commence à se tisser — conjonctions sommaires ou subtilités plus raffinées — entre l'Écriture, l'événement du Christ et l'existence présente. L'annonceur initial est devenu l'Annoncé par le « travail interprétatif » de ses annonciateurs. Paul n'annonce pas seulement auprès des Corinthiens un messie qui surclasse Moïse et tous les autres, mais un messie dont Moïse et les prophètes ne sont plus que la préfiguration.

---

[22] Le souci de valoriser chaque expression — voire chaque mot ou lettre — hors de tout contexte est typiquement rabbinique. Ce jeu d'identifications se retrouve chez Philon. *Cf.* O.Michel, *Paulus und sein Bibel,* Gütersloo, 1929. Sur le rôle dominant de Philon dans toute cette problématique exégétique, *cf.* le colloque sur Philon tenu à Lyon en sept. 1966, H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers,* Cambridge, Mass. 1956, et, plus largement, *Judaïsme et exégèse biblique, Revue des Sciences Religieuses,* Strasbourg, 1973.

[23] Origène dira en ce sens que le Christ a conféré à l'*Ancien Testament* « valeur d'Évangile » (*St Jean, ch. 1,* v. 85-89). Cf. Paul : « La fin de la Loi, c'est le Christ » (*Épître aux Romains, ch. 10,* v. 4).

L'exégèse chrétienne ne devait pas en rester à cette interprétation typologique. Des difficultés pratiques ont très vite favorisé l'utilisation d'autres méthodes. La propagation du christianisme dans les milieux de l'*intelligentsia* hellénique dut, comme on l'a vu à propos d'*Actes 17*, se débarrasser de ce qui heurtait une compréhension toute « spirituelle » de la religion [24]. La déconnection opérée entre la Loi et l'Écriture rendait possible leur double relativisation au profit d'une organisation plus large et plus complexe de l'espace herméneutique. Celui-ci trouva ses nouveaux principes de régulation avec la méthode allégorique de l'*hyponoïa*, recherche du sens sous-entendu, déjà appliquée par l'École du Portique aux œuvres d'Hésiode et d'Homère pour les sauver du discrédit moral où les plongeait une lecture par trop littérale [25]. A l'instar des juifs d'Alexandrie [26], les chrétiens usèrent très tôt de cette forme d'exégèse. Ce glissement du modèle interprétatif ne se fit pas sans résistance ni conflit car il représentait, à ce niveau spécifique des besoins de la propagande, une nouvelle tendance politique [27].

C'est au niveau de la pratique interprétative de l'Écriture et du conflit pour son appropriation que vont en effet se cristalliser les oppositions entre les diverses communautés qui se réclament de la promesse chrétienne du « salut ». Le champ herméneutique ainsi ouvert apparaît comme le lieu où vont se nouer l'idéologie pratique et l'idéologie théorique de l'helléno-judéo-christianisme [28] : il devient l'enjeu des plus grands débats dans l'Église et l'expression des principaux affrontements sociaux.

---

[24] *Cf.* aussi les *Actes des Apôtres, ch. 6 et 7*, sur l'entrée en scène des « Hellénistes » avec Étienne, tenant d'une spiritualisation intégrale du culte.

[25] *Cf.* J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

[26] Dès le second siècle avant J.-C., la *lettre d'Aristée* use de l'allégorie pour légitimer les bizarreries des interdits alimentaires.

[27] Cette division traversait déjà le judaïsme. L'apocalyptique ou le messianisme sont absents de l'œuvre de Philon; une des formes extrêmes de la résistance au courant d'hellénisation serait par contre représentée par le mouvement insurrectionnel des Zélotes de Galilée (notamment les Sicaires) pour lesquels l'observance rigide et littérale de la Loi était signe de non-compromission avec l'occupant romain.

Qu'il suffise, en conclusion, d'indiquer les lignes extrêmes de cette bataille herméneutique. C'est dans cette véritable guerre de positions — expression dialectique des diverses aspirations au salut — que se constituent, comme autant de compromis, les principales catégories théologiques et que se joue un certain type d'hellénisation du christianisme.

L'un de ces camps idéologiques se replie dans le littéralisme. Le type d'exégèse pratiqué dans la *Première Épître aux Corinthiens* est très répandu dans les milieux intellectuels d'Antioche. L'évêque Ignace par exemple y manifeste le souci de préserver l'intégrité de la doctrine : « abstenez-vous de toutes plantes étrangères », écrit-il à sa communauté. Maints courants religieux, du manichéisme au donatisme, relèveront de cette ligne dans les premiers siècles du christianisme, exprimant ainsi le refus de la compromission et de l'alliance avec le pouvoir [29].

L'autre tendance se développe surtout à Alexandrie, où le mouvement gnostique use largement du procédé allégorique, au bénéfice d'une sotériologie gnoséologique : c'est la manifestation extrême du phénomène syncrétiste — ce que Harnack appelait l'« hellénisation aiguë et radicale du christianisme » [30].

---

[28] Par « idéologie pratique », nous entendons la combinaison d'images-représentations-estimations-croyances, avec un ensemble de comportements-gestes-habitudes-rites; par « idéologie théorique », nous entendons leur thématisation et conceptualisation théologiques.

[29] Parmi les représentants les plus importants de cette ligne exégétique, il faut citer au moins Marcion, autour duquel se constitue un premier canon scripturaire, — dossier de témoignages pour justifier son rejet de l'« Ancienne Alliance » et de la « Loi » du « Dieu créateur », considéré comme « mauvais » par opposition au « Dieu d'amour » de l'Évangile. Dans une toute autre tradition, St. Jérôme retournera à *l'hebraïca veritas.*

[30] Harnack, (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5e éd., Tübingen, 1932) est en cela fidèle à la position de l'*Adversus Haereses* (II 4) d'Irénée. Sans pouvoir citer ici la volumineuse bibliographie d'un sujet actuellement très travaillé, disons que le gnosticisme n'est plus considéré comme une « déformation » de la doctrine chrétienne mais plutôt comme une branche des courants hétérodoxes du judaïsme hellénistique préchrétien (*cf. Actes du colloque de Messine*, avril 1966).

Les apologistes du second siècle développent aussi cette méthode et « syncrétisent » à outrance pour rendre crédible le christianisme auprès des autorités païennes. Leur « bricolage » herméneutique permet d'étendre l'historicité de Jésus, dont ils montrent la préexistence non seulement dans la Bible, mais dans les sagesses grecques — ou plus exactement, car la problématique se déplace avec Justin, non seulement dans les sagesses grecques, mais aussi dans l'au-delà de la Grécité : « Ce n'est pas seulement chez les Grecs et par la bouche de Socrate que le Verbe a fait entendre la vérité. Les Barbares aussi ont été éclairés par le même Verbe, revêtu d'une forme sensible, devenu homme et appelé Jésus-Christ » [31]. Le christianisme doit ainsi s'affirmer dans l'Empire « religion conforme à la raison et à la vérité », et ce d'autant plus facilement que la sagesse païenne est lue comme « préparation évangélique », préfiguration providentielle du mystère chrétien.

Cette tradition exégétique trouve son perfectionnement au III^e^ siècle avec en particulier les *regulae* d'Origène, où se fixe une doctrine formelle de l'exégèse s'attachant à révéler des « vérités intelligibles et secrètes (...) à l'abri des yeux du grand nombre » [32]. L'espace herméneutique y est organisé dans le décalage d'une double lisibilité : si l'*Ancien Testament* est l'ombre du *Nouveau*, l'ensemble des Écritures est « ombre des biens à venir » [33]. Origène met en place un véritable « solfège » exégétique, dont le jeu de règles permet de déployer des interprétations correspondant à tous les cas possibles et imaginables [34].

---

[31] *Première Apologie*, V, 4. Le « travail interprétatif » de St Justin, au second siècle, repose sur le double postulat qu'aucune Écriture n'est contraire à une autre, et que toute vérité est chrétienne. Son exégèse consiste à expliquer l'Écriture par l'Écriture, de signifiant à signifiant, à la surface du texte. Avec cette typologie allégorique, tout est bon pour lire les préfigurations de Jésus : de l'« X » du *Timée* dont « Platon ne vit pas que c'était une croix » (*LX* 5) à la prière de Moïse « les bras en croix », ou même au nom de « Josué » qui ne devait être autre que celui de Jésus lui-même, etc... Les identifications hâtives auxquelles donne lieu la recherche effrénée de préfigurations du Christ, se conjuguent avec des notions philosophiques souvent mal définies, et donnent lieu à un vaste « bricolage syncrétique » aux conséquences logiques parfois contradictoires (notamment à propos du *Logos* qui exprime la visibilité du Père, la parution de la connaissance, et caractérise un « deuxième dieu » — *1^e^ Apologie*, XIII, 2 — qu'il est alors difficile d'identifier au premier).

[32] *De Principiis*, IV, 2, 1; 3, 21.

[33] Selon l'expression de *l'Épître aux Hébreux*, *ch. 10*, v. 1. Le dédoublement allégorique reste cependant chez Origène plus « vertical » (les épisodes bibliques sont l'expression de vérités métaphysiques ou morales) que « horizontal » (*cf.* la typologie historique de Paul). Origène établit une correspondance entre les différents sens

Une telle construction théorique devient productrice de sens inédits dans l'Écriture, et joue puissamment comme facteur de syncrétisation. L'opérateur théologique de cette méthode — véritable condition de « production herméneutique » — est cependant externe. La norme de la *regula fidei* est *regula ecclesiae*, à savoir la prédication historique de la hiérarchie ecclésiale qui se pose en gardienne du « dépôt » de la foi, en vertu de l'autorité que lui confère la succession apostolique.

L'épiscopat doit chercher à maintenir à la fois l'équilibre d'un discours où l'ensemble des fidèles puissent se reconnaître, et une unité de plus en plus compromise par les oppositions entre diverses églises qui ont chacune leurs textes et leurs interprétations. Contre le canon de Marcion et le courant montaniste, il lui apparaît nécessaire de clore la collection des textes jugés normatifs de la première prédication [35]. Ces écrits prennent sens dans la tradition qui les constitue comme canon et se les approprie. La tradition devient alors à la fois pôle de référence, « forme perçue », et lieu d'interprétation, « forme percevante »; c'est le véritable canon du canon, la norme de l'affirmation, la condition du juste syncrétisme — ou, selon les termes d'Irénée, « l'exacte interprétation », « l'explication correcte, harmonieuse, exempte de périls et de blasphèmes » [36].

---

historiques, moraux (ou spirituels) et mystiques, avec trois genres d'hommes, selon un type de classification sociale fort répandue dans les philosophies de l'Antiquité pour traduire les grandes divisions de l'âme.

[34] Origène a beaucoup travaillé la question des traductions bibliques. Dans ses *Hexapla*, il reproduit sur 6 colonnes le texte hébreu de l'*Ancien Testament* avec ses principales traductions, plus une translittération. Sur les principaux rouages de son dispositif interprétatif, *cf.* l'étude de R. Cl. Baud, Les règles de la théologie d'Origène, dans *Recherches de sciences religieuses*, avril-juin 1967.

[35] Ce qui présuppose le double postulat d'une révélation faite aux seuls apôtres et d'une transmission directe de celle-ci aux églises fondées par eux. Cela n'allait pas sans d'âpres rivalités, car si la référence à la prédication orale des premiers apôtres demeure un élément décisif, plusieurs églises s'estimaient fondées pour représenter la véritable tradition apostolique : Jérusalem, Antioche, Rome et Alexandrie se considèrent encore au IV^e^ siècle, à des titres divers, comme des créations de l'apôtre Pierre.

[36] « La véritable connaissance, c'est la doctrine des apôtres, l'antique organisme de l'Église répandu dans le monde entier » (*Adversus Haereses*, IV, 33, 8). *Cf.* Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, IV, 22, 2-3. La solution d'une exégèse régie par

A la clôture du texte dans une collection canonique répond ainsi l'organisation de l'espace herméneutique où le discours ecclésial constitue la « règle de foi », *index veri et falsi.* Les formules du *Commonitorium* de Vincent de Lerens au V^e siècle présentent l'achèvement de ce vaste processus : *Nihil novandum, nisi quod traditum est* (...) *Ut cum dicas nove, non dicas nova.*

C'est dans une problématique de lisibilité que se retourne l'espérance eschatologique et que se fixe désormais l'histoire du « peuple de Dieu » constitué en Livre.

Telles sont, très schématiquement tracées, les lignes de force de cette bataille de positions, sorte de « topomachie » au cours de laquelle l'herméneutique s'est progressivement codifiée, amplifiée et comme démultipliée sous l'exercice de la hiérarchie ecclésiale dans sa fonction régulatrice.

Ce sont aussi les axes de la constitution complexe et contradictoire du discours chrétien dans ce qu'on appelle sa progressive « hellénisation ».

Les lignes de ces conflits ne sont assurément pas le reflet mécanique des antagonismes sociaux qui divisent le christianisme des premiers siècles, mais elles en sont l'expression et elles en répercutent l'enjeu à un niveau spécifique qui confère à ses produits — les opérateurs théologiques — une autonomie relative et une fonction propre [37]. Chacune des

---

l'Église met fin à la prétention d'interpréter par soi-même. *Credo quia absurdum,* dit brutalement Tertullien en commentant la *Première Épître aux Corinthiens, ch. 1,* v. 22. Sur cette période, *cf.* R. M. Grant, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours,* Paris, 1967; et H. Von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne,* Paris, 1971 (avec leurs bibliographies).

[37] Ainsi par exemple du concept christologique d'« union hypostatique », solution de compromis entre les diverses expressions contradictoires sur Jésus-Christ, elles-mêmes expressions de diverses aspirations sociales. Une véritable guerre de positions théologiques opposait notamment l'école d'Antioche et celle d'Alexandrie, la première développant une christologie de la séparation (deux natures en Jésus-Christ), et la seconde, une christologie d'union (une seule divinité). Ce qu'on appelle les diverses « hérésies » christiques représentaient autant d'accentuations unilatérales de ces deux positions (ainsi pour la tendance dualiste : Arius et Nestorius; pour la tendance à la fusion : le docétisme, Apollinaire de Loadicée, le monophysisme...), alors que la position dite orthodoxe a maintenu la contradiction sous forme d'une dualité interne à une unité : la catégorie d'« union hypostatique », qui avait permis de penser la distinction de trois Personnes divines en une seule et même nature (selon le dogme

solutions idéologiques apportées n'est pas sans effet de retour dans la réalité sociale, non seulement comme facteur de dénégation des causes réelles de la crise, mais aussi comme outils organisateurs d'une réalité sociale en pleine transformation [38].

C'est au travail ouvert par cette problématique que conduit donc l'étude critique de la catégorie de syncrétisme à propos de l'hellénisation du christianisme. Ce type d'analyse devrait permettre de penser le statut théorique de la constitution conceptuelle du discours chrétien qu'une certaine position politique de l'Église a rendu possible et qui contribue en retour à la justifier pratiquement.

INTERVENTION G. ROCCA SERRA

Cette riche communication nous paraît appeler trois ordres de remarques.

1. Il est vrai que la notion classique de syncrétisme a constitué un obstacle épistémologique dans la recherche relative au christianisme ancien. Le plus sûr moyen de l'exorciser serait de soumettre le terme à une exploration sémantique systématique. Nous y avons songé et nous voudrions souligner la pauvreté de la lexicologie française en cette matière.

2. Sur le processus d'hellénisation progressive du Nouveau Testament, nous avons nous-même essayé de montrer en *Actes* 17,28 une allusion aux spéculations grecques sur le nom de Zeus. Cette allusion est soulignée encore davantage dans la citation que fait de ce texte Théodoret, *Expositio rectae fidei* 18. Au delà de cette remarque ponctuelle, il est possible de faire une observation de portée plus générale. L'étude du syncrétisme s'intéresse le plus souvent — et c'est légitime — à des rapprochements

---

de la Sainte Trinité), permet de distinguer en une seule et même personne divine — le verbe — deux natures, humaine et divine. La « solution christologique » met en jeu un certain nombre d'articulations liées à un héritage métaphysique qui a ses propres exigences logiques. Un concept tel que celui d'«union hypostatique » ouvre à ce niveau spécifique de nouvelles possibilités de bricolage idéo-théo-logiques.

[38] Un exemple en serait donné avec le concept polémique d'« histoire du salut » chez Irénée, qui s'opposait à l'idée gnostique d'une foi ponctuelle des rapports singuliers et à une conception aristocratique du salut. Cet opérateur théologique, qui manifestait la solidarité de l'ensemble des hommes, a pris ensuite le contenu d'un « salut de l'histoire » de l'Empire, justifiant une politique de collaboration.

de divinités provenant d'aires cultuelles différentes par le biais de l'identité ou de la similitude de leurs fonctions. On pourrait penser aussi à des similitudes de notions plus abstraites, ici, par exemple, celle du dieu de la vie qui permet la rencontre d'une conception biblique et d'une idée développée dans la spéculation grecque.

3. Pour l'influence de la lecture allégorique d'Homère et d'Hésiode sur l'herméneutique chrétienne ancienne, c'est un vieux débat qui nourrissait déjà la controverse au temps de Porphyre, lequel reprochait à Origigène de s'être mis à l'école des maîtres grecs pour sa lecture de la Bible et c'est un débat toujours actuel, comme en témoigne une récente polémique entre le P. de Lubac et J. Pépin. Ce n'est pas ici le lieu de le renouveler mais la question est probablement plus complexe que ne le dit M. Nouailhat, car il faut en particulier tenir le plus grand compte de l'intermédiaire judéo-alexandrin.

INTERVENTION I. CHIRASSI COLOMBO

Vorrei richiamare l'attenzione sul fatto che l'approcio metodologico allo studio di una religione è condizionato da molti fattori. In particolare, per quanto riguarda le religioni antiche per le quali non ci si può valere di un indagine diretta, « di campo », il condizionamento è dato da quelle che sono le fonti. Sosì potrà essere significativo, anche se fino ad un certo punto, lo studio « interno », limitato puramente ai dati « religiosi » in quei casi in cui la religiosità è espressa in modo canonico. Tipico esempio la religione dell'Antico Testamento, basti ricordare in proposito la rigidezza con la quale viene fissata l'inalterabilità della tradizione in Deuteronomio 4:1; 26:2 ecc. Ma non solo. Ogni tipo di religiosità, come l'induismo, il buddismo, che possieda un rigoroso ordinamento liturgico ed una corrispondente esegesi testuale, può rientrare nella categoria. L'esame dei testi propriamente religiosi potràcasi avere un valore « esauriente » sia pure a livello « teologico ». La prospettiva muta quando si voglia cercare di ricostruire la religione o le religioni che ci sono giunte attraverso una documentazione frammentaria e soprattutto *non canonica* come quelle greca. Il valore del dato mitico espressa in forma letteraria o come tradizione orale (vedi il discusso problema della oralità nella trasmissione dei miti nella poesia esametrica greco arcaica), il dato archeologico, la tradizione antiquaria, devono essere continuamente verificati nella realtà storica e culturale. Ogni tipo di religione comunque ed in ogni caso potrà essere compresa premanente solo nella sua prospettiva antropologica e di conseguenza studiata attraverso una prospettiva che la definisca essenzialmente come fatto storico e culturale.

INTERVENTION J. M. PAILLER

Il semble qu'on n'ait guère abordé, sinon de façon marginale, le thème de l'esprit de propagande religieuse dans ses rapports avec le développement de certains syncrétismes. Je ne parle pas de la propagande plus ou moins contraignante qui soutient par exemple la diffusion du culte impérial, mais de ces formes de propagande-« déduction » par lesquelles on propose au fidèle d'autres religions un dieu qui s'assimile plus ou moins à ceux qu'il révère. Par exemple :

— Des arétalogies d'époque hellénistique nous présentent une Isis — ou plutôt, elle se présente elle-même : *'Εγὼ ϵἰμὶ*... — pourvue de qualités plus grecques qu'égyptiennes. Les prêtres égyptiens (ou leurs comparses grecs) ont consciemment hellénisé l'image de la déesse pour la rendre plus accessible et plus séduisante auprès du public grec qu'ils cherchaient à convaincre.

— On peut déceler une attitude comparable de *captatio benevolentiae* chez Paul lui-même, dans le discours sur l'Aréopage, déjà évoqué aujourd'hui. Cherchant comment présenter son dieu aux Athéniens, qu'il intrigue tant, il leur rappelle qu'ils ont consacré quelque part un autel au « dieu inconnu » : c'est ce dieu qu'ils attendent et qu'il leur apporte.

Dans un cas comme dans l'autre, la volonté « missionnaire » s'appuie, en soulignant les ressemblances, sur les dispositions, les traditions religieuses du public visé. Cet esprit d'ouverture et de séduction n'entraîne-t-il pas, à certaines époques du moins, sur la voie du « syncrétisme »?